

Атеизм в языческой античности

А. Б. Драхманн

Atheism in Pagan Antiquity

A. B. Drachmann and Sir George Francis



The Project Gutenberg eBook of Atheism in Pagan Antiquity.

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать в соответствии с условиями Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или в режиме онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Атеизм в языческой античности

Автор: А. Б. Драхманн

Редактор: Сэр Джордж Фрэнсис Хилл

Переводчик: Ингеборг Андерсен

Дата выхода: 11 марта 2009 [eBook #28312]

Язык: Английский

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK АТЕИЗМ В ЯЗЫЧЕСКОЙ ДРЕВНОСТИ ***

Atheism In Pagan Antiquity

А. Б. Драхманн

Профессор классической филологии в Копенгагенском университете

Гилдендал

11 Ганновер-сквер, Лондон, W.1

Копенгаген

Christiania

1922

Содержание

- [Предисловие](#)
- [Введение](#)
- [Глава I](#)
- [Глава II](#)
- [Глава III](#)
- [Глава IV](#)
- [Глава V](#)

- [Глава VI](#)
- [Глава VII](#)
- [Глава VIII](#)
- [Глава IX](#)
- [Примечания](#)
- [Указатель](#)
- [Сноски](#)

[pg v]

Предисловие

Настоящий трактат первоначально вышел на датском языке в качестве университетской публикации (Kjøbenhavns Universitets Festskrift, November 1919). Представляя его английской публике, я хочу выразить глубокую признательность г-ну Г. Ф. Хиллу из Британского музея, который не только предложил английское издание, но и с неустанной добротой подверг перевод, первоначально выполненный мисс Ингеборг Андерсен, магистром искусств из Копенгагена, кропотливой и очень ценной ревизии.

Для ознакомления с предыдущими работами по этой теме, а также с методом, использованным в моем исследовании, читатель отсылается к вступительным замечаниям, которые предшествуют "Примечаниям".

А. Б. ДРАХМАНН.
ШАРЛОТТЕНЛУНД,
Июль 1922 г.

[pg 001]

Введение

Настоящее исследование является результатом просьбы написать статью об "Атеизме" для проектируемого словаря по религиозной истории классической древности. Проанализировав источники, я пришел к выводу, что эта тема вполне заслуживает более полного рассмотрения, чем позволяет объем словаря. Именно такую трактовку я и попытался представить на следующих страницах.

В самом начале исследования возникла трудность с определением понятия "атеизм". В настоящее время этим термином принято обозначать отношение, отрицающее всякую идею Бога. Даже античность иногда называла атеизм в этом смысле; но исследование, посвященное истории религии, не могло начаться с такого определения. Оно должно было

бы иметь в виду не философское понятие Бога, а представления о богах, как они выглядят в религии древности. Поэтому я пришел к определению атеизма в языческой древности как точки зрения, которая *отрицает существование древних богов*. Именно в этом смысле это слово будет использоваться в следующем исследовании.

Даже если не принимать во внимание философский атеизм, [pg 002] определение получается несколько узким; ведь в античности простое отрицание существования богов народной веры было не единственным отношением, которое обозначалось как атеизм. Но его преимущество в том, что оно исходит из той концепции древних богов, которая, можно сказать, окончательно возобладала. В том смысле, в котором это слово используется здесь, мы все сегодня являемся атеистами. Мы не верим, что боги, которым поклонялись и в которых верили греки и римляне, существуют или когда-либо существовали; мы считаем их плодами человеческого воображения, которым не соответствует ничего реального. Эта точка зрения сегодня настолько укоренилась в нас и кажется настолько самоочевидной, что нам трудно представить, что она не была распространена на протяжении долгих веков; более того, возможно, широко распространено предположение, что даже в древности образованные и непредвзятые люди придерживались такого же мнения о религии своего народа, как и мы. На самом деле оба предположения ошибочны: наш "атеизм" в отношении древнего язычества возник совсем недавно, а в самой древности прямое отрицание существования богов было сравнительно редким явлением. Демонстрация этого факта, а не рассмотрение различных промежуточных позиций, занимаемых мыслителями древности в их стремлении избежать полного разрыва с традиционными представлениями о богах, была одной из главных целей данного исследования.

Хотя определение атеизма, приведенное здесь, может показаться ясным и однозначным, и хотя я старался строго придерживаться его, неизбежно возникали случаи, которые было трудно классифицировать. [pg 003] Наиболее неудобными являются те, которые предполагают переосмысление концепции богов, т. е. которые, признавая существование некой реальности, соответствующей этой концепции, тем не менее определяют эту реальность как существенно отличную от нее. Более того, признание определенной группы богов (например, небесных тел) в сочетании с отрицанием других может создать трудности при определении понятия атеизма; на практике, однако, эта доктрина обычно совпадает с первой, в которой боги объясняются. В целом, вряд ли было бы справедливо в такой области исследования, как нынешняя, ожидать или требовать абсолютно четко определенных границ; переходные формы будут встречаться всегда.

Людей, о которых говорят, что они отрицали существование древних богов, сами по себе немного, и все они принадлежат к высшему уровню культуры; гораздо большая часть из них - просто профессиональные философы. Поэтому в исследовании придется иметь дело почти исключительно с философами, философскими школами и их доктринами; о религии как проявлении в массах, как социальном факторе, речь пойдет лишь в виде исключения. Но по своей цели она занимается историей религии, а не философией, поэтому - в соответствии с определением своего объекта - она будет как можно меньше касаться чисто философских представлений о Боге, которые не имеют ничего общего с народной религией. Ее цель - проиллюстрировать определенный - если хотите, негативный - аспект древней религии. Но ее результат, если его удастся в достаточной мере установить, будет иметь немаловажное значение для понимания [pg 004] позитивного религиозного смысла древности. Если вы хотите получить некоторое представление о том, как определенная религия влияла на своих приверженцев, не лишним будет узнать кое-что о степени ее доминирования даже в тех слоях общества, которые наиболее подвержены влиянию, идущему против нее.

Может показаться, что при рассмотрении вопроса об атеизме в античности более естественным будет принять определение, бытовавшее среди самих древних. То, что этот метод окажется тщетным, последующее исследование, я надеюсь, сделает достаточно очевидным; древним так же мало, как и нам, современным, удалось связать какую-либо четкую и однозначную идею со словами, означающими "отрицание Бога". С другой стороны, разумеется, невозможно начать вообще, кроме как с традиций древности об отрицании и отрицателях. Следовательно, ход исследования будет таков: сначала выяснить, что понимала античность под отрицанием богов и каких людей она обозначала как отрицателей, а затем исследовать, насколько эти люди были атеистами в нашем понимании этого слова.

[pg 005]

Глава I

Атеизм и атеист - слова, образованные от греческих корней и имеющие греческие производные окончания. Тем не менее они не являются греческими; их образование не согласуется с греческим словоупотреблением. По-гречески они звучали как *atheos* и *atheotes*; им довольно близко соответствуют английские слова *ungodly* и *ungodliness*. Точно так же, как и безбожие, *атеос* использовался как выражение сурового порицания и морального осуждения; это старое употребление, и самое древнее из тех, которые можно проследить. Только позднее мы находим его используемым для обозначения определенного философского вероисповедания; мы даже встречаем философов, носящих *Атеос* как обычную фамилию. Мы очень мало знаем о тех людях, о которых идет речь, но вряд ли можно сомневаться в том, что *атеос* в применении к ним подразумевал не только отрицание богов народной веры, но и отрицание богов в самом широком смысле этого слова, или атеизм в его современном понимании.

В данном случае это слово - скорее философский термин. Но в похожем смысле оно употреблялось и в народном языке, и тогда оно близко соответствует английскому "*denier of God*", обозначающему человека, который отрицает богов своего народа и государства. С народной точки зрения интерес, конечно, был сосредоточен только на них, а не на [pg 006] выразителях философской теологии. Таким образом, мы находим слово, используемое как для теоретического отрицания богов (атеизм в нашем смысле), так и для практического отрицания богов, как в случае с приверженцами монотеизма, иудеями и христианами.

Атеизм, как в теоретическом, так и в практическом смысле этого слова, согласно античной концепции права, всегда был преступлением, но на практике к нему относились по-разному, что зависело как от периода, о котором идет речь, так и от более или менее опасного характера угрозы, которую он представлял для установленной религии. Только в отношении Афин и императорского Рима у нас есть какие-либо определенные сведения о законе и судебной процедуре по этому вопросу; здесь нельзя обойтись без несколько подробного рассказа о положении дел в Афинах и Риме.

В афинском уголовном праве мы встречаемся с термином *asebeia* - дословно: нечестие или неуважение к богам. Поскольку существовала устоявшаяся формула обвинения в *асебее*, законодательство должно было иметь дело с этой темой; но как она была определена, мы не знаем. Само слово "*асебея*" дает понять, что закон имел в виду преступления против

общественного культа, и это подтверждается тем, что ряд таких преступлений - от вырубки священных деревьев до осквернения Элевсинских мистерий - рассматривались как асебея. Когда, в свою очередь, ближе к концу пятого века до нашей эры свободомыслие стало принимать формы, которые казались опасными для государственной религии, теоретическое отрицание богов также было отнесено к асебее. Примерно с начала [pg 007] Пелопоннесской войны и до конца IV века до н. э. известен целый ряд судебных процессов над философами, которых судили и осудили за отрицание богов. В большинстве случаев обвинение предъявлялось по обвинению в асебее, и, похоже, применялась соответствующая процедура, хотя не было никаких доказательств или утверждений, что обвиняемый оскорблял общественное поклонение; что касается Сократа, то мы знаем, что все было наоборот; он поклонялся богам, как любой другой добропорядочный гражданин. Такое расширение понятия асебеи до теоретического отрицания богов, несомненно, не имело под собой никаких оснований в законе; об этом, помимо прочего, свидетельствует тот факт, что для осуждения Анаксагора необходимо было принять специальное общественное постановление, на основании которого его свободомыслящие теории становились обвиняемыми. Закон, предположительно, относится к тому времени, когда теоретическое отрицание богов лежало за горизонтом законодательства. Тем не менее, в суде над Сократом просто считается само собой разумеющимся, что отрицание богов - это смертное преступление, причем не только со стороны обвинения, но и со стороны защиты: в процессе решается только вопрос факта, правовая основа считается само собой разумеющейся. Таким образом, в это время среди афинского народа укоренилось представление о незаконном характере отрицания богов.

В течение IV века до н. э. несколько философов были обвинены в отрицании богов или богохульстве; но после окончания века мы больше не слышим о подобных процессах. Конечно, наши знания [pg 008] о последующих веках, когда Афины были всего лишь провинциальным городом, гораздо менее обширны, чем в дни их величия; тем не менее, не вызывает сомнений, что практика теоретического отрицания богов изменилась. Например, такой философ, как Карнеад, с учетом его скептической позиции мог быть осужден за асебею с тем же успехом, что и Протагор, которого осудили за то, что он заявил, что не знает, существуют ли боги или нет; и что касается такого процесса против Карнеада, то традиция не стала бы молчать. Вместо этого мы узнаем, что его использовали в качестве доверенного представителя государства в самых важных дипломатических миссиях. Очевидно, что Афины пришли к мнению, что теоретическое отрицание богов может быть терпимым, в то время как закон, конечно же, продолжал защищать общественное поклонение.

В Риме не было, как в Афинах, общего закона против религиозных преступлений; существовали лишь специальные положения, и они были, к тому же, немногочисленны и недостаточны. Этот недостаток, однако, был исправлен энергичной полицейской властью, которой были наделены римские магистраты. В Риме часто принимались суровые меры против движений, угрожавших римскому официальному культу, но делалось это по усмотрению администрации, а не в соответствии с жесткими правилами; поэтому практика была несколько изменчивой, и определенный произвол был неизбежен.

Из Рима не известно ни одного примера, когда против теоретического отрицания богов принимались меры, соответствующие судам над философами в [pg 009] Афинах. Главной причиной этого, несомненно, было то, что свободомыслие в V веке до н. э. вторглось в Элладу, и особенно в Афины, подобно потоку, грозившему свергнуть все; в Рим же греческая философия проникала медленно и постепенно, и это происходило в то время, когда в стране своего происхождения она уже давно нашла *modus vivendi* с народной религией и была

признана безвредной для установленного культа. Возможно, здесь сказалось и более практичное мировоззрение римлян: они были довольно равнодушны к теоретическим спекуляциям, в то время как их нельзя было обходить стороной, когда речь шла об их национальных институтах.

Вследствие этой точки зрения римское правительство впервые столкнулось с отрицанием богов как с нарушением закона, когда столкнулось с двумя монотеистическими религиями, вторгшимися в империю с Востока. Иудеев и христиан от язычников отличало не то, что они отрицали существование языческих богов - христиане, во всяком случае, как правило, этого не делали, - а то, что они отрицали, что те были богами, и поэтому отказывались им поклоняться. Они были практическими, а не теоретическими отрицателями. Терпимость, которую римское правительство проявляло ко всем иностранным вероисповеданиям и результатом которой в императорские времена была, практически говоря, свобода вероисповедания во всей империи, не могла быть распространена на евреев и христиан; ведь она в конечном счете основывалась на взаимности, на том, что поклонение египетским или персидским богам не исключало поклонения [pg 010] римским. С другой стороны, каждый новообращенный, перешедший в иудаизм или христианство, был *eo ipso* отступником от римской религии, атеосом в соответствии с древней концепцией. Поэтому, как только такие религии начинали распространяться, они представляли собой серьезную опасность для установленной религии, и римское правительство вмешивалось. Иудаизм и христианство рассматривались не совсем одинаково; в этой связи детали не представляют интереса, но на некоторых основных чертах следует остановиться как на значимых для отношения античности к отрицанию богов. Чтобы упростить ситуацию, я ограничусь христианством, где все не так сложно.

Христиан обычно называли атеями, отрицателями богов, и возражения против них сводились именно к отрицанию языческих богов, а не к их религии как таковой. Если христианин, вызванный к римским магистратам, соглашался принести жертву языческим богам (среди которых был и император), его оправдывали; его не наказывали за то, что он ранее посещал христианские службы, и, похоже, даже не требовали от него обещать не делать этого в будущем. Только если он отказывался принести жертву, его наказывали. Мы не можем требовать более четкого доказательства того, что именно вероотступничество как таковое, отрицание богов, является тем, против чего принимаются меры. В соответствии с этим, во всяком случае, в ранней империи не предпринималось попыток разыскивать христиан на их собраниях, препятствовать их богослужениям и т. п.; считалось достаточным принять меры, когда поступала информация.

[pg 011]

Наказания отличались тем, что оставались исключительно на усмотрение магистратов. Но в целом они были суровыми: принудительные работы в шахтах и смертная казнь были довольно распространены. Не делалось различий между римскими гражданами и другими людьми, принадлежащими к империи, но ко всем относились одинаково; то, что римский гражданин не мог подвергнуться смертной казни без апелляции к императору, не влияет на принцип. Эта процедура действительно не имеет четко сформулированного основания в законе; римский уголовный кодекс, как уже говорилось, не принимал во внимание отречение от богов. Тем не менее, приговоры христианам рассматривались язычниками прежних времен как нечто само собой разумеющееся, справедливость которых не оспаривалась, и процедура правления в принципе была одинаковой как при гуманных и совестливых правителях вроде Траяна и Марка Аврелия, так и при тиранах вроде Нерона и

Домициана. И здесь снова становится очевидным, насколько прочно укоренилось в сознании античности убеждение, что отрицание богов является смертным преступлением.

В продолжение того, что здесь было изложено об отношении древнего общества к атеизму: прежде всего, очевидно, что часто упоминаемая терпимость к многобожию не распространялась на тех, кто отрицал его богов; фактически, она применялась только к тем, кто признавал их, даже если они поклонялись другим. Но на практике утверждение этого принципа нетерпимости сильно варьировалось в зависимости от того, шла ли речь о теоретическом отрицании богов - атеизме в нашем смысле - или о практическом отказе поклоняться языческим [pg 012] богам. Против атеизма община действовала лишь в течение сравнительно короткого периода и, насколько нам известно, только в одном месте. Последнее ограничение, вероятно, объясняется не только дефектом традиции, но и тем, что в Афинах свободомыслие появилось около 400 года как общее явление и поэтому привлекло внимание общины. Если не считать этого случая, философского отрицателя Бога оставляли в покое на протяжении всей античности, точно так же, как не вмешивались, как правило, в дела отдельного гражданина, когда он по тем или иным причинам воздерживался от участия в поклонении божествам. С другой стороны, как только практический отказ от веры в богов, отступничество от установленной религии, принимал опасные масштабы, к нему применялась беспощадная суровость.

Дискриминация, проводимая в отношении теоретического и практического отрицания богов, конечно, не обусловлена лишь рассмотрением более или менее единичных случаев этого явления; она коренится в самой природе древней религии. Суть древнего политеизма - поклонение богам, то есть *cultus*; учение о божестве, собственно говоря, теология, имело лишь слабые зачатки, и не было никакого представления о какой-либо разработанной догматической системе. Соответственно, совершенно по-разному относились к философу, который имел свое собственное мнение о богах, но участвовал в общественном поклонении, как и любой другой человек; и к монотеисту, для которого все языческое поклонение было мерзостью, от которой нужно было воздерживаться любой ценой, и [pg 013], от которой нужно было убеждать других отказаться ради их собственного блага в этой или следующей жизни.

В античной литературе мы встречаем единичные высказывания о том, что некоторые философы носили эпитет "атеос" как фамилию; а у некоторых поздних античных авторов мы даже находим списки людей - почти все они были философами - которые отрицали существование богов. Более того, мы располагаем информацией о некоторых людях - если исключить иудеев и христиан, то почти все они философы - которые были обвинены и в конечном итоге осуждены за отрицание богов; некоторых из них нет в наших списках. Информация такого рода, как отмечалось выше, будет взята за отправную точку при исследовании атеизма в античности. Однако из практических соображений целесообразно включить в список некоторых философов, которых античность не называла атеистами и которые не вступали в конфликт с официальной религией, но в отношении которых в более поздние времена утверждалось, что они не верили в существование богов. Таким образом, мы приходим к следующему списку, в котором те, кого называли атеистами, выделены курсивом, а те, кого обвиняли в нечестии, отмечены звездочкой:

Ксенофан.

* Анаксагор.

Диоген Аполлонийский.

Гиппо из Регии.

*Протагор.
Продик.
Критий.
*Диагор из Мелоса.
*Сократ.
Антистен.
Платон.
*Аристотель.
Теофраст.
*Стильпо.
*Феодор.
*Бион.
Эпикур.
Эвгемер.

[pg 014]

Лица расположены в хронологическом порядке. Этот порядок будет в какой-то мере сохранен и в последующем исследовании; но забота о преемственности традиции учения повлечет за собой некоторые отклонения. Естественно будет разделить материал на четыре группы: досократовская философия; софисты; Сократ и сократики; эллинистическая философия. Каждая из этих групп имеет свой собственный философский характер, и мы увидим, что этот характер проявляется и в отношении к богам народной веры, хотя здесь мы встречаемся с явлениями более единичными. Эти четыре группы должны быть дополнены пятой - исследованием условий в императорском Риме. Атеисты этого периода не встречаются в наших списках; но в первые века нашей эры сохранилось много старого языческого свободомыслия, а также эпитет "атеист" обычно применялся к христианам и иногда к иудеям, и хотя бы по этой причине их нельзя обойти вниманием в данном исследовании.

[pg 015]

Глава II

Язычество древности основано на первобытной религии, т. е. первоначально в основном однородно с религиями, встречающимися в настоящее время у так называемых первобытных народов. Однако она претерпела длительный процесс эволюции, параллельный и обусловленный развитием греческой, а затем и римской цивилизации. Эта эволюция увела древнюю религию далеко от ее первобытной точки отсчета; она породила множество новых образований, прежде всего огромную систему антропоморфных богов, каждый из которых обладал определенным характером и собственной личностью. Это развитие - результат взаимодействия множества факторов: меняющиеся социально-экономические условия вызвали стремление к новым религиозным идеям; влияние других

народов давало о себе знать; поэзия и изобразительное искусство в значительной степени способствовали формированию этих идей; сознательное размышление тоже возникло рано и модифицировало первоначальную простоту. Но что характерно для всего этого процесса, так это то, что он шел непрерывно, без перерывов и резких перепадов. Нигде в древней религии, насколько мы можем проследить, мощная религиозная личность не прибегала к радикальной трансформации, прямому отказу от старых идей и догматическому подчеркиванию новых. Результатом этого тихого роста [pg 016] стал крайне неоднородный организм, в котором остатки древних, крайне примитивных обычаев и идей сохранялись наряду с другими элементами гораздо более развитого характера.

Такое положение вещей само по себе не должно беспокоить общее сознание; хорошо известно, что в религии самые разные элементы не являются несовместимыми. Тем не менее, среди греков, с их сильной склонностью к рефлексии, рано возникла критика традиционных представлений о богах. Типичный метод этой критики заключается в том, что высшие представления о богах используются против низших. С самых ранних времен греческое религиозное чувство отдавало предпочтение абсолютной определенности в отношении богов; даже у Гомера они не только вечны и счастливы, но и всемогущи и всезнающи. Соответствующие выражения морального характера вряд ли можно найти у Гомера; но уже у Гесиода и Солона мы находим, во всяком случае, Зевса как представителя небесной справедливости. С такими определениями вступали в жестокое противоречие многие обычаи общественного культа и, прежде всего, ряд историй о богах; так, мы видим, что даже такой древний и благочестивый поэт, как Пиндар, иногда отвергает мифические истории, которые, по его мнению, противоречат возвышенной природе богов. Эта форма критики народных верований сохраняется на протяжении всей античности; она встречается не только у философов и философски образованных мирян, но и спонтанно возникает у всех, кто обладает рефлексивным умом; наиболее известным ее представителем в ранние времена является Еврипид. Характерной чертой популярной [pg 017] формы является, во-первых, ее непринужденность; она направлена против деталей, которые в данный момент привлекают внимание, в то время как она оставляет в покое другие вещи, которые в принципе не менее оскорбительны, но либо не очень очевидны, либо не имеют отношения к рассматриваемому вопросу. Во-вторых, она наивна: она принимает богов народной веры такими, какие они есть; она не поднимает важнейшего вопроса о том, не является ли народная вера вполне обоснованной, приписывая этим высшим существам всевозможные несовершенства, и ошибочной, приписывая им совершенство, и тем более, существуют ли такие существа, независимо от того, определяются ли они как совершенные или несовершенные, вообще. Отсюда следует, что в целом эта форма критики выходит за рамки нашего исследования.

Тем не менее, в ранней греческой мысли есть один человек, который, кажется, пошел еще дальше по пути этой наивной критики, а именно Ксенофан Колофонский. Его обычно причисляют к философам, и справедливо, поскольку он положил начало философской спекуляции, имевшей огромное значение для развития греческой научной мысли. Но в данном случае было бы неверно относить Ксенофана к тем философам, которые вступили в конфликт с народной верой из-за того, что их концепция существования основывалась на науке. Отправная точка его критики народной веры на самом деле не философская, а религиозная; он стоит в одном ряду с такими личностями, как Пиндар и Еврипид - он и сам был стихотворцем со значительным поэтическим даром - и отличается от них лишь большей последовательностью мысли. Поэтому [pg 018] правильнее всего рассматривать его в этом месте как единственного выдающегося мыслителя древности, о котором известно, что,

отталкиваясь от народных верований и религиозных мотивов, он достиг позиции, которую, во всяком случае, с некоторой долей истины можно обозначить как атеизм.

Ксенофан жил во второй половине VI - начале V века до нашей эры (по его собственному утверждению, он достиг возраста более девяноста лет). Он был странствующим певцом, который путешествовал и читал стихи, предположительно не только свои, но и чужие. В своих собственных стихах он резко критиковал то, как Гомер и Гесиод, самые известные поэты Греции, представляли богов: они приписывали им все, что в глазах человека возмутительно и предосудительно - воровство, прелюбодеяние и обман друг друга. Их рассказы о борьбе богов с титанами и гигантами он осудил как "выдумки древних". Но на этом он не остановился: "Люди верят, что боги рождаются, одеваются, имеют форму и говорят, как они сами"; "если бы волы, лошади и львы могли рисовать и писать, они бы изобразили своих богов по своему образу и подобию"; "негры верят, что их боги плосконосые и черные, фракийцы - что у них голубые глаза и рыжие волосы". Таким образом, он прямо атаковал распространенное мнение о том, что боги антропоморфны, и его аргументы свидетельствуют о том, что он ясно осознавал, что люди создают своих богов по своему образу и подобию. В другом главном вопросе он также находился в прямой оппозиции к религиозным идеям своего времени: он отвергал дивинацию, веру в то, что [pg 019] боги передают людям секреты будущего, которая считалась главной опорой веры в существование богов. В качестве положительной противоположности антропоморфным богам Ксенофан выдвинул философскую концепцию Бога: Бог должен быть единым, вечным, неизменным и тождественным самому себе во всех отношениях (все видит, все слышит и все понимает). Это божество, согласно явным утверждениям наших самых ранних источников, он отождествлял со Вселенной.

Если мы более внимательно рассмотрим аргументы, выдвинутые Ксенофаном в поддержку его замечательной концепции божества, то поймем, что он везде исходит из определений природы богов, данных народной религией; но, как следует понимать, исключительно из абсолютных определений. Он принимает существование божественного с его абсолютными атрибутами как данность; это фактически основа всех его рассуждений. Поэтому его критика народных представлений о богах тесно связана с его философской концепцией Бога; эти две стороны - положительная и отрицательная - одно и то же. В целом его связь с тем, что я называю наивной критикой народной религии, несомненна.

Несомненно, примечательно, что в столь ранний период мы встречаем столь последовательного представителя этой критики. Если верить Ксенофану на слово, то его следует назвать атеистом, а атеизм в VI веке до н. э. - явление весьма любопытное. В античности он также не признавался; никто не относил Ксенофана к атеистам, и Цицерон даже где-то говорит (согласно греческому авторитету), что [pg 020] Ксенофан был единственным из тех, кто верил в богов и отвергал гадания. В более позднее время также высказывались серьезные сомнения в том, что Ксенофан действительно отрицал существование богов. Среди прочего, ссылаются на то, что он в нескольких местах говорит о "богах" там, где, по его мнению, следовало бы сказать "Бог"; более того, он даже сформулировал свою основную идею в словах: "Один Бог, величайший среди богов и людей, ни формой, ни умом не похожий ни на одного смертного". Конечно, Ксенофан не всегда последователен в своих высказываниях, но этому не следует придавать никакого значения, тем более в случае с человеком, который выражал себя исключительно в стихах. Другая теория опирается на традицию, согласно которой Ксенофан считал божество и вселенную тождественными, а значит, был пантеистом. В таком случае, утверждается, что он вполне мог считать божествами, например, небесные тела. Как бы ни был обоснован этот аргумент в

целом, он не применим к данному случаю. Когда мыслитель приходит к пантеизму, отталкиваясь от критики политеизма, которая прямо основана на противопоставлении единства и множественности божества - тогда нужны очень веские доказательства, чтобы оправдать предположение, что он все-таки верил во множественность богов; а таких доказательств в случае Ксенофана нет.

Исходя из имеющегося материала, вряд ли можно прийти к какому-либо другому выводу, кроме того, что позиция Ксенофана подпадает под наше определение атеизма. Но не следует забывать, что сохранились лишь фрагменты его сочинений, и [pg 021] более обширные из них не сильно помогают нам понять его религиозную позицию. Возможно, мы пришли бы к другому выводу, если бы обладали его главным философским трудом целиком или хотя бы большей его частью. И я должен откровенно признаться, что если бы меня спросили, верю ли я в глубине души, что грек шестого века до нашей эры в упор отрицал существование своих богов, я бы ответил отрицательно.

То, что древние не считали Ксенофана атеистом, возможно, объясняется тем, что они не хотели прикреплять это обозначение к человеку, в рассуждениях которого божество было отправной точкой и единственной целью которого было определение его природы. Возможно, они также догадывались, что в действительности он стоял на почве народных верований, даже если и выходил за их пределы. Еще более любопытным является тот факт, что его религиозные взгляды, похоже, вообще не повлияли на последующую философию. Его преемники, Парменид и Зенон, развили его доктрину единства, но в пантеистическом направлении и на логической, а не религиозной линии аргументации; об их отношении к народной вере нам практически ничего не известно. А вот ионийские спекуляции приняли совсем другое направление. Только столетие спустя, в Еврипиде, мы наблюдаем отчетливое влияние его критики народных верований; но в это время возникли другие течения, которые не зависят от Ксенофана, но могут направить внимание на него.

[pg 022]

Глава III

Древнегреческий натурализм по сути своей рассчитан на столкновение с народной верой. Он ищет естественное объяснение мира, в первую очередь его происхождения, а уже потом отдельных природных явлений. Что касается генезиса мира, то на основе народных верований уже сложились догадки мифического характера. Однако они не были ни для кого обязательными, и, прежде всего, идея о том, что мир создали боги, была совершенно чужда греческой религии. Поэтому, не обижаясь на них, можно было утверждать, что все возникло из первичной субстанции или из смеси нескольких первичных субстанций, как это обычно утверждали античные натуралисты. С другой стороны, конфликт возникал, как только небесные явления, такие как молния и гром, приписывались естественным причинам или когда небесные тела выдавались за естественные объекты; ведь для греков было непреложным фактом, что Зевс посылает молнии и громы, а солнце и луна - боги. Отказ верить в последнее был особенно опасен, поскольку это были *видимые* боги, а из того, что человек не верил в их божественность, следовало очевидное заключение, что он еще меньше верит в невидимых богов.

[стр. 023].

О том, что такой вывод был сделан, мы скоро узнаем. Но эпитет "атеист" очень редко применялся к древним естествоиспытателям; лишь немногие из поздних (и те наименее значимые) получили прозвище Атеос. В целом мы очень мало слышим об отношении этих философов к народной вере, и это молчание, безусловно, знаменательно. Несомненно, большинство из них уделяли этому вопросу лишь незначительное внимание; они были поглощены рассуждениями, которые не вступали в конфликт с народной верой, и даже их научное отношение к "божественным" природным явлениям не заставляло их сомневаться в *существовании* богов. Это связано с особенностью их представлений о бытии. Традиция рассказывает нам о некоторых из них, а также, предположительно, о тех, о ком ничего не известно, что они называли свою первичную субстанцию или субстанции богами; иногда они также применяли это обозначение к миру или мирам, возникшим из первичной субстанции. Эта точка зрения глубоко укоренилась в греческой народной вере и гармонирует с ее фундаментальным взглядом на бытие. Для этих древних мыслителей первичная субстанция - это одновременно живая и сверхчеловеческая сила, а любая живая сила, превосходящая человеческую, была для греков божественной. Следовательно, гилозоизм (теория о том, что материя живая), когда он вступает в союз с народной верой, ведет прямо к пантеизму, в то время как он исключает монотеизм, который предполагает различие между богом и материей. Опыт показывает, что, хотя монотеизм является наследственным врагом политеизма, политеизм и пантеизм [pg 024] очень хорошо сочетаются. Вселенная божественна, нет причин сомневаться в существовании существ более высокого порядка, чем человек, и нет причин отказываться наделять их предикатом "божественный"; и с этим мы в принципе оказываемся на точке зрения политеистических народных верований. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Фалес отождествлял Бога с разумом Вселенной и считал, что Вселенная одушевлена и наполнена "демонами". Первое утверждение в такой форме, вероятно, подверглось влиянию более поздних идей и вряд ли является правильным выражением взглядов Фалеса; остальные несут на себе печать подлинности, и подобные идеи повторяются, более или менее полно и в различном преломлении, у последующих философов.

Подробное рассмотрение этих вариаций выходит за рамки данного исследования, но, возможно, будет интересно увидеть, какую форму они принимают у одного из последних и наиболее продвинутых представителей ионийского натурализма. В концепции Вселенной Демокрита личные боги, казалось бы, исключены априори. Он работает только с тремя предпосылками: атомами, их движением и пустым пространством. Из этого все вытекает в соответствии со строгой причинностью. Такие явления, как гром и молния, кометы и затмения, которые обычно приписывались богам, по его мнению, объясняются естественными причинами, в то время как в старину люди боялись их, поскольку считали, что они происходят по вине богов. Тем не менее, он, во-первых, считает огонь, который в то же время признавал "душой-субстанцией", божественным, а космический огонь - душой мира; во-вторых, [pg 025] он полагал, что в основе популярного представления о богах лежит нечто реальное. К этому его привело рассмотрение снов, которые, по его мнению, были образами реальных объектов, проникающих в спящего через поры тела. Раз богов можно видеть во сне, значит, они должны быть реальными существами. Он действительно говорил, что у богов больше чувств, чем у обычных пяти. Когда тот, кто из всех греческих философов зашел дальше всех в чисто механическом понимании природы, принял такое отношение к религии своего народа, нельзя ожидать, что другие, менее продвинутые, отбросят его.

Тем не менее, существует определенная вероятность того, что некоторые из поздних ионийских естествоиспытателей пошли дальше в своей критике богов народной веры. Один из них действительно вступил в конфликт с народной религией; естественно будет начать с него.

Незадолго до начала Пелопоннесской войны Анаксагор из Клазомен был обвинен в нечестии и вынужден был покинуть Афины, где он поселился. На самом деле цель обвинения была политической: через своего друга-натуралиста он хотел нанести удар Периклу. Анаксагора обвиняли в том, что он принял небесные тела за естественные объекты; он учил, что солнце - это раскаленная масса, а луна - земля и больше Пелопоннеса. Чтобы обосновать обвинение в нечестии, необходимо было сначала провести общественное постановление, дающее право преследовать тех, кто дает естественные объяснения небесным явлениям.

[pg 026]

Что касается отношения Анаксагора к народным верованиям, то кроме этого мы почти ничего не слышим. Существует история о том, как была найдена голова барана с одним рогом посередине лба; ее принесли Периклу, и прорицатель Лампон объяснил это предзнаменование тем, что из двух людей, Перикла и Фукидида, которые боролись за лидерство в Афинах, один должен победить. Анаксагор, напротив, вскрыл голову барана и показал, что мозг не заполняет череп, а имеет яйцевидную форму и располагается в месте, откуда растет рог. Очевидно, он считал, что абсурды, которые в других случаях считались знамениями богов, происходят по естественным причинам. Кроме этого, ничего не говорится о каких-либо нападениях на народные верования со стороны Анаксагора, и в его философии не было ничего, что логически влекло бы за собой отрицание существования богов. Добавьте к этому, что для обвинения Анаксагора необходимо было создать новую судебную основу, и можно считать уверенным, что ни в своих сочинениях, ни каким-либо другим образом он не выступал публично как отрицатель богов.

Несколько иначе обстоит дело, когда мы рассматриваем сугубо личную точку зрения Анаксагора. Сам факт, что до нас не дошло ни одного выражения его мнения о богах, дает пищу для размышлений. Предположительно, его не было; но этот факт примечателен, если вспомнить, что ранние натуралисты не проявляли подобной сдержанности. К этому следует добавить, что если где и можно было бы ожидать полного освобождения [pg 027] от народных верований в сочетании с решительным нежеланием давать им выражение, так это в Афинах при Перикле. Такие люди, как Перикл и его друзья, представляют собой высокий уровень, возможно, зенит, эллинской культуры. То, что они критически относились ко многим религиозным представлениям своего времени, можно считать само собой разумеющимся; что касается самого Перикла, то это фактически констатируется как факт, а обвинения в нечестии, направленные против Аспазии и Фидия, доказывают, что ортодоксальные круги прекрасно знали об этом. Но эти обвинения доказывают, кроме того, что Перикл и те, кто разделял его взгляды, настолько опередили свое время, что не могли позволить, чтобы их свободомыслие стало достоянием общественности, не подвергая опасности свое политическое положение, а возможно, и не только его. Конечно, подобные соображения не волновали Анаксагора; но он был - и это мы знаем достоверно - тихим ученым, чьим идеалом жизни было посвятить себя проблемам естественных наук, и вряд ли он хотел, чтобы его занятие нарушали дела, к которым он не проявлял никакого интереса. Вопрос лишь в том, насколько далеко могли зайти в своей критике такие люди, как Перикл и он сам. Хотя прямые традиции отсутствуют, у нас, во всяком случае, есть косвенные свидетельства, обладающие определенной степенью вероятности.

Начнем с того, что попытка дать естественное объяснение прорицаниям сама по себе не лишена интереса. Мантическое искусство, то есть способность предсказывать будущее по знакам богов или прямому божественному вдохновению, в древности считалось [pg 028] одним из самых надежных доказательств существования богов. Из этого отнюдь не следует, что человек, на которого не произвела впечатления деформированная голова барана, будет отрицать, например, способность Дельфийского оракула предсказывать будущее, тем более, если речь идет о натуралисте. Но то, что в это время существовала общая тенденция к отказу от искусства гадания, видно из того, что Геродот, а также Софокл, оба современники Перикла и Анаксагора, прямо выступают против попыток в этом направлении, и, надо заметить, как будто теория, на которую они нападают, была общепринятой. Софокл в этой связи гораздо интереснее, поскольку, с одной стороны, он критикует частные гадания, но энергично защищает дельфийский оракул, а с другой - отождествляет отрицание оракула с отрицанием богов. И делает он это таким образом, чтобы было очевидно, что у него есть определенная цель. На то, что в этой полемике он мог быть нацелен именно на Анаксагора, указывает тот факт, что Диопейтес, вынесший резолюцию об обвинении философа, был прорицателем по профессии.

Однако самое убедительное свидетельство свободомыслия периклийской эпохи можно найти в исторических трудах Фукидида. В своей работе о Пелопоннесской войне Фукидид полностью исключил сверхъестественный элемент; он не только полностью игнорировал предзнаменования и гадания, за исключением тех случаев, когда они играли роль психологического фактора, но и полностью исключил любые ссылки на богов в своем повествовании. Такая процедура была [pg 029] в то время беспрецедентной и резко контрастирует с тем, что делает его непосредственный предшественник Геродот, который постоянно подчеркивает вмешательство богов. Такое вряд ли можно представить себе, разве что у человека, полностью освободившегося от религиозных взглядов своего времени. Фукидид же не только земляк и младший современник Перикла, но и видит в Перикле свой идеал не только как политика, но, очевидно, и как человека. Поэтому, если принять во внимание все, не исключено, что Перикл и его друзья дошли до критики народных верований, хотя, конечно, невозможно сказать ничего определенного об индивидуальных взглядах конкретных людей. Любопытно, что даже в античности наблюдалась эта связь; в биографии Фукидида говорится, что он был учеником Анаксагора и, *соответственно*, считался в некотором роде атеистом.

Если Анаксагора, несмотря на суд над ним, обычно не называют атеистом, вероятно, потому, что в его трудах не было ничего, к чему его можно было бы привязать, то двух его современников, Гиппона из Регия и Диогена из Аполлонии, постигла та же участь. О них, однако, известно очень мало. Гиппо, который, как говорят, был пифагорейцем, учил, что вода и огонь являются первопричиной всего; что касается причины, по которой он заслужил прозвище Атеос, то говорят, что он учил, что вода является первопричиной всего, а также утверждал, что не существует ничего, кроме того, что можно воспринять органами чувств. Также приводится (вымышленная) надпись, которую он, как говорят, сделал на своей [pg 030] могиле, о том, что смерть сделала его равным бессмертным богам (поскольку теперь он существует не больше, чем они). В остальном мы не знаем ничего особенного о Гиппоне; Аристотель называет его ничтожным. Что касается Диогена, то мы узнаем, что он находился под влиянием Анаксимена и Анаксагора; в согласии с первым он считал воздух первичной субстанцией и, подобно Анаксагору, приписывал разум первичной субстанции. О его учении мы располагаем обширными сведениями, а также некоторыми немаловажными фрагментами его трактата "О природе"; но почти все они носят чисто научный, в основном анатомический и физиологический характер. В частности, что касается его отношения к

народным верованиям, то зафиксировано, что он отождествлял Зевса с воздухом. Однако косвенно, с помощью почти современного свидетельства, мы можем доказать, что обвинение в "атеизме" должно было иметь под собой какие-то основания. Ведь в "Облаках", где Аристофан хочет представить Сократа атеистом, он вкладывает в его уста обрывки натурализма Диогена; вряд ли бы он это сделал, если бы Диоген не был уже осужден как атеист.

Конечно, на таком основании невозможно строить какие-либо высказывания об отношении двух философов к народной вере. Но, тем не менее, стоит отметить, что в то время как ни один из ранних естествоиспытателей не получил звания атеиста, оно было применено к двум самым поздним и малоизвестным представителям этой школы. Примите это в сочетании с тем, что было сказано выше об Анаксагоре, и мы получим, во всяком случае, подозрение [pg 031] том, что греческий натурализм постепенно вывел своих приверженцев за пределы той наивной стадии, когда многие отдельные явления действительно приписывались естественным причинам, даже если раньше они считались вызванными божественным вмешательством, но когда основы народной веры оставались нетронутыми. Когда этот путь уже пройден, наступает момент, когда делается окончательный вывод и существование сверхъестественного полностью отрицается. Вероятно, это произошло ближе к концу натуралистического периода. Если такой ранний философ, как Анаксагор, придерживался этой точки зрения, то его личный вклад в качестве члена периклийского кружка мог быть более значительным в религиозной сфере, чем можно предположить, исходя из характера его работ.

Прежде чем мы перейдем к упоминанию софистов, в нашем списке есть один человек, которого необходимо рассмотреть, хотя результат будет отрицательным, а именно Диагор из Мелоса. В том виде, в каком он фигурирует в наших записях, он не вписывается в принятую здесь классификацию; но поскольку он, во всяком случае, жил примерно в середине пятого века (говорят, что он "расцвел" в 464 году), его вполне можно поместить на пограничную линию между ионийской философией и софистикой.

Для поздней античности Диагор - типичный атеист; он возглавляет наши списки атеистов, а вокруг его персоны сложился целый ряд мифов. Говорят, что он был поэтом и благочестивым человеком, как и другие, но однажды его коллега украл у него оду, спасся, поклявшись в своей невиновности, а после сделал хит с украденным произведением. [pg 032] Так Диагор потерял веру в богов и написал трактат под названием *aropurgizontes logoi* (буквально, разрушительные рассуждения), в котором он нападал на веру в богов.

Это выглядит очень правдоподобно и интересно, поскольку, если это верно, представляет собой пример атеизма, возникшего у обывателя на основе реального опыта, а не у философа на основе домыслов. Однако если мы спросим, что известно о Диагоре с исторической точки зрения, нам расскажут совсем другую историю. В Афинах существовало постановление народа, выгравированное на бронзовой табличке и установленное на Акрополе, в котором предлагалось вознаграждение в один талант тому, кто убьет Диагора из Мелоса, и в два таланта тому, кто привезет его живым в Афины. Причиной было то, что он насмехался над Элевсинскими мистериями и разглашал то, что на них происходило. Один из историков датирует этот указ 415 годом до н. э.; то, что это верно, видно из отрывка в современной драме Аристофана "Птицы". Более того, один из учеников Аристотеля, историк литературы Аристоксен, утверждает, что в произведениях дифирамбического поэта Диагора не было и следа нечестивости, и что, более того, они содержали прямо противоположные мнения. Замечание о том, что Диагор участвовал в разработке законов Мантинеи, вероятно, принадлежит тому же источнику. Из контекста видно, что речь идет о более ранней

конституции Мантинеи, которая представляла собой смесь аристократии и демократии и восхвалялась за свое совершенство. Невозможно представить, чтобы в пелопоннесском городе в течение, а возможно, даже до середины [pg 033] пятого века, отъявленного атеиста пригласили посоветоваться о пересмотре его конституции. Более вероятно, что Аристоксен привел этот факт в качестве дополнительного опровержения атеизма Диагора, в который он, очевидно, не верил.

Приведенная выше информация объясняет происхождение легенды. Существовали две точки опоры: благочестивый поэт ок. 460 г. и атеист, объявленный вне закона в 415 г.; мост между ними был построен историей о похищенной оде. Это избавляет нас от предположения, что атеизм вырастает из основы опыта. Но, кроме того, следует признать, что сомнительно, чтобы поэт и атеист были одним и тем же человеком. Промежуток времени между ними сам по себе подозрителен, ведь поэту, согласно древней системе исчисления, должно было быть около сорока лет в 464 году, следовательно, между восьмьюдесятью и девяноста в 415 году. (По общему мнению, трактат, название которого было процитировано, должен быть более поздней подделкой). Если, несмотря ни на что, я не осмеливаюсь полностью отрицать идентичность двух Диагоров в традиции, причина в том, что Аристофан, где он упоминает декрет о Диагоре, кажется, предполагает, что его нападение на мистерии было старой историей, которая была вновь поднята в 415 году. Но для нашей цели, во всяком случае, из обильной массы легенд не осталось ничего, кроме того факта, что некий Диагор из Мелоса в 415 году был объявлен вне закона в Афинах на основании его нападения на мистерии. Такая атака могла быть результатом атеизма; в Афинах в конце [pg 034] пятого века не было недостатка в нечестивцах. Но так это было или нет, мы не можем сказать; и чтобы пролить свет на тенденции свободомыслия в Афинах в это время, у нас есть другие и более богатые источники, чем исторические заметки Диагора.

[pg 035]

Глава IV

С развитием греческой мысли, которое принято называть софистическим, появляется новый взгляд на народные верования. Критика софистов была направлена против всей традиции, на которой основывалось греческое общество, и главным образом против моральных представлений, которые до сих пор не подвергались сомнению: добро и зло, правильное и неправильное. Критика была, по сути, негативной; то, что до сих пор представлялось абсолютным, было показано относительным, а относительное отождествлялось с недействительным. Таким образом, они не могли не столкнуться с популярными представлениями о богах и относились к ним точно так же. Главную роль здесь сыграло софистическое различие между *nomos* и *physis*, законом и природой, то есть тем, что основано на человеческих условностях, и тем, что основано на природе вещей. Софисты не могли не видеть, что весь общественный культ и связанные с ним идеи относятся к первому - к области "закона". Не только поклонение и представления о богах варьировались от места к месту в сотнях маленьких независимых общин, на которые была разделена Эллада, - этот факт софисты имели возможность наблюдать, путешествуя из города в город, чтобы преподавать; но было даже [pg 036] официально признано, что весь ритуал - который, говоря

популярно, был почти идентичен религии - был основан на условностях. Если грека спрашивали, почему богу следует поклоняться таким-то и таким-то образом, он обычно отвечал только одно: потому что таков закон государства (или конвенция; слово *nomos* выражает и то, и другое). Отсюда в принципе следовало, что религия относится к области "закона" и, следовательно, является делом рук человека; и отсюда, согласно софистическим рассуждениям, следовал очевидный вывод, что это не что иное, как человеческое воображение, и что за этим не стоит никакой *physis*, никакой реальности. В случае с натуралистами именно позитивная основа их системы, их концепция природы в целом, побудила их критиковать народные верования. Поэтому их критика была направлена в основном только против тех конкретных идей в народных верованиях, которые противоречили результатам их исследований. Конечно, софисты не преминули воспользоваться результатами естественных наук в своей критике народных верований; их общей целью было дать высшее образование своего времени, а в либеральном образовании естественные науки составляли довольно важную часть. Но их отправная точка была совершенно иной, чем у натуралистов. Весь их интерес был сосредоточен на человеке как члене общества, и именно из-за рассмотрения этого отношения они вступили в столкновение с установленной религией. Поэтому их атака была гораздо опаснее, чем у натуралистов; она уже не была направлена против деталей, она обнажала саму психологическую основу народной веры и [pg 037] ясно выявляла ее неустойчивый характер. Их критика была фундаментальной и центральной, а не случайной и косвенной.

С чисто практической точки зрения критика софистов была гораздо опаснее, чем критика старых философов. Сами они были не теоретиками, а практиками; их делом было давать высшее образование более зрелой молодежи. Поэтому частью их профессии было распространять свои взгляды не с помощью ученых трудов, а с помощью убедительного красноречия устной речи. И в своей критике существующего положения вещей они не исходили из особых результатов, которые могла доказать только наука, и правильность которых неспециалисту не нужно было признавать; они оперировали фактами и принципами, известными и признанными всеми. Не стоит удивляться тому, что подобные усилия вызывали бурную реакцию со стороны устоявшегося общества, тем более что в любом случае результатом софистической критики - хотя и не осознанно - было размывание моральных принципов, на которых основывался социальный порядок.

В принципе, таково было положение вещей. На практике, как здесь, так и в других местах, дьявол оказался не таким уж черным, каким его рисовали. Во-первых, не все софисты - едва ли даже большинство из них - делали логические выводы из своих взглядов в отношении морали или религии. Они были учителями риторики и, как таковые, обучали, например, всем уловкам, с помощью которых можно было защитить плохое дело; это было частью их профессии. Но надо полагать, что Горгий, самый выдающийся из [pg 038] них, прямо настаивал на том, что риторика, как и любое другое искусство, целью которого является поражение противника, должна использоваться только в благих целях. Точно так же многие из них, возможно, останавливались в своей критике народных верований на каком-то произвольном пункте, так что для них было возможно уважать во всяком случае что-то из установленной религии, и, конечно, прежде всего саму веру в существование богов. То, что они, как правило, не вмешивались в общественное богослужение, мы можем быть уверены; это было основано на "Законе". Но, кроме того, даже у софистов, которые лично занимали позицию, радикально противоречащую народной вере, были важнейшие причины быть осторожными в отстаивании таких взглядов. Им приходилось жить тем, что они были учителями молодежи; у них не было постоянного места работы, они путешествовали как лекторы и набирали себе учеников с помощью своих лекций. Для таких людей было бы очень

серьезно нападать на установленный порядок в его самом нежном месте - религии, и прежде всего они должны были остерегаться вступать в конфликт с уголовным законодательством. Этому риску они не подвергались, ограничиваясь теоретическими рассуждениями о добре и зле, или практическим применением их в преподавании риторики; но они легко могли бы подвергнуться ему, если бы нападали на религию. Поэтому не стоит удивляться, что мы не находим прямых высказываний несомненно атеистического характера, переданных от выдающихся софистов, и что судебные процессы по обвинению в нечестии в их случае редки. Но, тем не менее, несколько таких случаев встречается, и от них, как от отправной точки, мы сейчас и будем отталкиваться.

[pg 039]

Что касается Протагора из Абдеры, одного из самых ранних и знаменитых софистов, то рассказывают, что он начал свой памфлет о богах со слов: "О богах я ничего не могу сказать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют, ни того, в каком они виде; потому что есть много вещей, которые мешают это узнать, а именно: и неопределенность вопроса, и краткость человеческой жизни". По этой причине, как говорят, он был обвинен в нечестии в Афинах и объявлен вне закона, а его работы публично сожжены. Дата этого суда точно не известна, но можно предположить, что она совпадает с датой суда над Диагором, а именно в 415 году. Во всяком случае, он должен был состояться после 423-421 годов, поскольку мы знаем, что Протагор в это время жил в Афинах. Поскольку он, должно быть, родился около 485 года, обвинение настигло его, когда он был уже стар и знаменит; согласно одному из рассказов, его работа о богах, по-видимому, относится к его ранним сочинениям.

Чтобы усомниться в правильности этой традиции, нужны более веские основания, чем те, которыми мы располагаем, хотя довольно странно, что осуждение Протагора не упоминается ни в наших исторических источниках, ни у Аристофана, и что Платон, который довольно часто упоминает Протагора как умершего, никогда не ссылается на него. Во всяком случае, цитата из сочинения о богах, безусловно, подлинная, поскольку на нее ссылался сам Платон. Таким образом, можно быть уверенным, что Протагор прямо поставил проблему существования богов и считал ее открытым вопросом. Но кроме этого, из короткой цитаты нельзя сделать никаких выводов; а что касается [pg 040] остальной части книги о богах, то мы ничего не знаем. Приведенные скудные основания для скептицизма, вероятно, не означают ничего большего, чем то, что трудности носят как объективный, так и субъективный характер. Если в последнем случае особо упоминается краткость жизни, то можно предположить, что Протагор имел в виду определенное доказательство существования богов, которое было затруднено тем, что жизнь так коротка; предсказать будущее можно, но ничего определенного сказать нельзя.

Протагор - единственный из софистов, о котором традиция говорит, что он подвергся преследованиям из-за своих религиозных взглядов. Суд над Сократом, однако, действительно относится к той же категории, если смотреть на него с точки зрения обвинителей; Сократ был обвинен как софист. Но поскольку его собственное отношение к народной религии существенно отличалось от отношения софистов, мы не можем рассматривать его в этой связи. Сам суд над Протагором отчасти определяется особыми обстоятельствами. По всей вероятности, он состоялся в тот момент, когда в Афинах началась бурная религиозная реакция, вызванная серьезными преступлениями против общественного культа и святынь государства (нарушение мистерий и нанесение увечий гермам). Предположительно, сочинение о богах существовало и было известно задолго до этого, не вызвав ни у кого скандала. Но, тем не менее, этот суд, как и суды над Анаксагором и Сократом, явно свидетельствует о том, с какой враждебностью относились в Афинах к

современному свободомыслию. Эта враждебность не так легко проявлялась публично без [pg 041] особых причин; но она всегда была налицо и могла быть использована в случае провокации.

Что касается личного отношения Протагора к вопросу о существовании богов, то о многом можно догадываться, и многое уже догадались, но ничего нельзя утверждать наверняка. Однако, судя по профессии этого человека и его общему образу жизни, о котором говорит традиция, мы можем считать само собой разумеющимся, что он не оскорблял своим внешним поведением, враждебно относясь к общественному культу или нападая на его основы; если бы это было так, он не был бы в течение сорока лет самым выдающимся учителем Эллады, а просто не был бы терпим. Поэтому один выдающийся современный ученый выдвинул предположение, что Протагор проводит различие между верой и знанием и что его работа о богах направлена только на то, чтобы показать, что существование богов не может быть научно доказано. Такое различие, вероятно, если его рассматривать как осознанный принцип, чуждо античной мысли, во всяком случае, во времена Протагора; и все же в нем может содержаться доля истины. Если учесть, что инкриминируемый отрывок представляет собой самый экзордиум работы Протагора, то не может не сложиться впечатление, что сам он не собирался своей работой нарушать устоявшуюся религию, а наивно принял существование богов как предмет, не хуже любого другого, для диалектической дискуссии. Все, что его интересовало, - это теория и теоретизирование; религия - это практика и ритуал; и у него было не больше намерений вмешиваться в это, чем у других ранних софистов - посягать на правовую [pg 042] систему общины в своих рассуждениях об относительности добра и зла.

Все это, однако, не отменяет того факта, что в работах Протагора сам вопрос о существовании богов ставился как проблема, которая, возможно, может быть решена отрицательно. Похоже, он был первым, кто сделал это. То, что это можно было сделать, говорит об эпохе, к которой принадлежит Протагор; то, что это было сделано, несомненно, имело огромное значение для развития мысли в широких кругах.

Продик из Сеоса, также один из самых известных софистов, выдвинул идею о том, что представления о богах изначально были связаны с теми вещами, которые были полезны для человечества: солнце и луна, реки и источники, продукты земли и стихии; поэтому хлеб отождествлялся с Деметрой, вино - с Дионисом, вода - с Посейдоном, огонь - с Гефестом. В качестве особого примера он привел поклонение египтян Нилу.

У Демокрита, который был немного старше Продика, мы уже встречали исследование происхождения представлений о богах. Между его трактовкой этой темы и трактовкой Продика существует тесная параллель, но в то же время и характерное различие. Демокрит был натуралистом, поэтому в качестве отправной точки он взял природные явления, которые обычно приписывают влиянию богов. Продик же, напротив, исходил из интеллектуальной жизни человека. Мы узнаем, что он начал изучать синонимы и что его интересовало толкование [pg 043] поэтов. Теперь он обнаружил, что Гомер иногда просто заменял имя Гефеста на огонь, а другие поэты шли еще дальше в том же направлении. Кроме того, хотя каждому греку было известно, что некоторые природные объекты, такие как небесные тела и реки, считались божественными и имели общие с богами имена, для Продика это было особенно привлекательной темой для спекуляций. Его примеры ясно показывают, что именно лингвистические наблюдения такого рода стали отправной точкой его теории о происхождении представлений о богах.

В рассказах о Продике считается само собой разумеющимся, что он отрицал существование богов, а в более поздние времена его причисляли к атеистам. Тем не менее у нас есть все основания сомневаться в правильности этого мнения. Случай с Демокритом уже показывает, что философ вполне может вывести представления о богах из неверной интерпретации некоторых явлений, не ставя под сомнение их существование. Что касается Продика, то можно предположить, что он не считал хлеб, вино или огонь богами, так же как Демокрит считал, что Зевс посылает гром и молнию; и, предположительно, он никогда не верил, что реки - боги. Но он не должен был отрицать существование Деметры, Диониса и Гефеста, а тем более божественность солнца и луны. А если рассмотреть его теорию более внимательно, то она указывает совсем в другую сторону, чем атеизм. Для Продика, очевидно, имела значение концепция пользы: если эти объекты стали [pg 044] считаться богами, то только потому, что они "приносили пользу человечеству". Это тоже подлинно софистическая точка зрения, характерно отличающаяся от натуралистической точки зрения Демокрита тем, что она ограничивается человеческим и социальным аспектом вопроса. Такая точка зрения, если столкнуться с вопросом о существовании богов, вполне может, согласно софистическим методам рассуждения, привести к выводу, что первобытный человек был прав в той мере, в какой полезное, то есть то, что "приносит пользу человечеству", действительно является существенной чертой богов, и неправ лишь в той мере, в какой он отождествлял отдельные полезные предметы с богами. Принял ли Прodik эту точку зрения, мы не можем сказать; но общая совокупность традиций, касающихся этого человека, которая никоим образом не указывает на религиозный радикализм, указывает как на наиболее вероятную, что он не связывал вопрос о происхождении представлений о богах с вопросом о существовании богов, который для него был само собой разумеющимся, и что только поздние философы, исследуя представления ранних философов о богах, вывели его атеизм из его рассуждений об истории религии.

Критий, известный реакционный политик, вождь Тридцати тиранов, причисляется к атеистам на основании отрывка из сатирической драмы "Сизиф". Драма утеряна, но наш авторитет цитирует вызывающий возражения отрывок *in extenso*; он состоит не менее чем из сорока строк. В этом отрывке утверждается, что человеческая жизнь изначально не знала общественного устройства, в котором бы верховодил человек. Тогда люди придумали издавать законы [pg 045], чтобы право могло править вместо силы. Правда, в результате этого зло не совершалось открыто, а делалось тайно. Тогда один мудрец придумал заставить людей поверить, что существуют боги, которые видят и слышат все, что делают люди, и даже знают их сокровенные мысли. А чтобы люди благоговели перед богами, он сказал, что они живут на небе, откуда исходит то, что наводит на людей страх, например молния и гром, но и то, что приносит им пользу, - солнечный свет и дождь, а также звезды - прекрасное украшение, по которому люди измеряют время. Так ему удалось положить конец беззаконию. При этом недвусмысленно говорится, что все это было хитроумным мошенничеством: "такими разговорами он делал свое учение наиболее приемлемым, прикрывая истину ложными словами".

В древности спорили, кому принадлежит драма "Сизиф" - Критию или Еврипиду; сегодня все сходятся на том, что она принадлежит Критию; стиль длинного фрагмента не похож на стиль Еврипида. Однако в данном случае этот вопрос не имеет значения: независимо от того, написана ли драма Критием или Еврипидом, неправильно приписывать автору мнения, которые он вложил в уста персонажа драмы. Кроме того, "Сизиф" был сатирической пьесой, то есть принадлежал к тому классу поэзии, свобода которого была почти столь же велика, как и в комедии, а речь произносил сам Сизиф, который, согласно легенде, представляет собой тип хитрого преступника, чья сильная сторона - творить зло и избегать наказания. На

самом деле, в том, что мы слышим о Критии, нет ничего, что позволило бы предположить, что он лелеял [pg 046] свободомыслящие взгляды. Он был - или в более поздние годы - фанатичным противником аттической демократии, и, когда он был у власти, он был беспринципен в выборе средств, с помощью которых он противостоял ей, и людей, которые стояли на пути его реакционной политики; но в наших ранних источниках он никогда не обвиняется в нечестии в теоретическом смысле. А ведь была прекрасная возможность выдвинуть такое обвинение: в юности Критий был спутником Сократа, и его последующее поведение использовалось как доказательство того, что Сократ развратил свое окружение. Но в этой связи всегда приводятся политические преступления Крития, а не его нерелигиозность. С другой стороны, потомки смотрели на него как на чистый тип тирана, и ярлык атеиста предлагался при малейшей провокации.

Но даже если фрагмент "Сизифа" не может быть использован для характеристики его автора как атеиста, он, тем не менее, представляет наибольший интерес в этой связи и поэтому требует более тщательного анализа.

Вводная идея о том, что человечество эволюционировало от животного состояния к более высоким стадиям, расходится с более ранней греческой концепцией, а именно, что история начинается с золотого века, после которого наступает непрерывный упадок. Теория фрагмента выражена рядом авторов того же и непосредственно следующего периода. Она встречается у Еврипида; более поздний и малоизвестный трагик Мосхион подробно развил ее в дошедшем до нас фрагменте; Платон принял ее и положил в основу своего представления о происхождении государства; Аристотель принимает ее за [pg 047] данность. Его источник также доказан: предположительно, первым его выдвинул Демокрит. Тем не менее автор фрагмента вряд ли получил его непосредственно от Демокрита, который в это время был мало известен в Афинах, а от посредника. Этим посредником, вероятно, является Протагор, о котором говорят, что он написал трактат "Первобытное состояние", то есть первичное состояние человечества. Протагор был односельчанином Демокрита и, по преданию, одним из его прямых учеников.

В другом месте фрагмента также прослеживается влияние Демокрита. Когда говорится, что мудрые изобретатели богов заставили их обитать на небе, потому что с неба происходят те природные явления, которые пугают людей, это очень напоминает критику Демокрита божественного объяснения грома, молнии и тому подобного. В этом случае Протагор также мог быть посредником. В своей работе о богах он имел все возможности подробно обсудить этот вопрос. Но здесь теория Демокрита сочетается с теорией Прокла, и утверждается, что с неба приходят и те вещи, которые приносят пользу людям, и что поэтому оно также является подходящим местом обитания для богов. Очевидно, что автор фрагмента (или его источник) был сведущ в самой современной мудрости.

Однако вся эта эрудиция служит определенной тенденции: хорошо известной тенденции представлять религию как политическое изобретение, целью которого является охрана порядка в обществе. Это теория, которая в античности, к чести ее, должна быть сказана - но [pg 048] редко встречается. Есть смутное указание на нее у Еврипида, более определенное - у Аристотеля, продуманное ее применение - у Полибия; и это, в сущности, все. (То, что многие люди в более просвещенные века поддерживали религию как средство сдерживания масс, - это другой вопрос). Однако интересен тот факт, что фрагмент Крития - не только первое известное нам свидетельство существования теории, но и предположительно самое раннее и, возможно, самое лучшее из известных поздней античности. В противном случае мы должны были бы найти ссылку на теорию не во фрагменте фарса, а в цитате из философа.

Это могло бы привести нас к выводу, что теория была изобретена Критием, хотя, конечно, из этого не следовало бы, что он сам придерживался ее. Но более вероятно, что это была готовая современная теория, которую Критий вложил в уста Сизифа. В пользу этого предположения говорит не только весь характер фрагмента и место действия, но и еще один фактор, подтверждающий его.

В "Горгии" Платон заставляет одного из персонажей, Калликла - человека, о котором в остальном мы ничего не знаем, - исповедовать доктрину, которая до определенного момента почти идентична той, что изложена во фрагменте. Согласно Калликлу, естественное состояние (и правильное состояние; в этом он расходится с фрагментом) заключается в том, что право принадлежит сильному. Это состояние было испорчено законодательством; законы - изобретения слабых, которых к тому же большинство, и их цель - препятствовать посягательствам сильных. Если довести эту теорию до конца, [pg 049] очевидно, что к законам должна быть добавлена религия; если первая также не рассматривается как изобретение для поддержания порядка в обществе, вся теория распадается. Теперь в "Горгии" вопрос об отношении богов к проблеме добра и зла тщательно обходится стороной. Только в конце диалога, где Платон заменяет миф научным исследованием, он делает вывод в отношении религии. Он делает это в положительной форме, как следствие *своей* точки зрения: после смерти боги вознаграждают справедливых и наказывают несправедливых; но он явно предполагает, что Калликл будет считать все это сказками старых жен.

В Калликле пытаются увидеть псевдоним Крития. Это, конечно, неверно. Критий был родственником Платона, его имя фигурирует в нескольких диалогах, а один из них даже носит его имя, и везде к нему относятся с уважением и симпатией. Поэтому сегодня общепризнанно, что Калликл - реальный человек, просто неизвестный нам как таковой. Как бы то ни было, Платон никогда бы не позволил главному герою одного из своих длинных диалогов выдвинуть (а Сократу опровергнуть) мнение, которое имеет не больший авторитет, чем отрывок из сатирической драмы. С другой стороны, как было показано выше, трудно предположить, что доктрина этого фрагмента была изложена в трудах выдающегося софиста; поэтому мы приходим к выводу, что она была разработана и распространена в софистических кругах путем устного преподавания, и что она стала известна Критию и Платону именно таким образом. Его создатель нам неизвестен. Мы могли бы [pg 050] подумать о софисте Фрасимахе, который в первой книге "Республики" Платона придерживается точки зрения, соответствующей точке зрения Калликла в "Горгии". Но то, что мы узнаем о Фрасимахе, не наводит на мысль об интересе к религии, а единственное его высказывание по этому поводу, дошедшее до нас, склоняется к отрицанию провидения, а не отрицанию богов. Совсем недавно угадывали Диагора из Мелоса; это пустая болтовня, в лучшем случае приводящая к замене x (или NN) на y.

Если я так подробно остановился на фрагменте Сизифа, то это потому, что он является нашим первым прямым и безошибочным свидетельством древнего атеизма. Здесь мы впервые встречаемся с прямым утверждением, которое мы тщетно искали у всех предшествующих авторов: что боги народной веры - это выдумка в чистом виде и без какой-либо соответствующей реальности, пусть даже отдаленной. Природа нашей традиции не позволяет нам выяснить, могло ли подобное утверждение быть сделано раньше; но вероятность того, что его не было, априори велика. Все развитие античных рассуждений по религиозным вопросам, насколько мы в состоянии его проследить, в действительности приводит к выводу, что атеизм как выраженное (хотя, возможно, и не публично выраженное) исповедание веры появился только в эпоху софистов.

С фрагментом Крития мы также завершили исследование прямых заявлений об атеистической тенденции, дошедших до нас от эпохи софистов. Результат, как мы видим, довольно скуден. Но его можно дополнить косвенными свидетельствами, которые доказывают, что их было больше, чем прямая традиция [pg 051] заставляет нас предполагать, и что отрицание существования богов, должно быть, проникло в очень широкие круги.

Наиболее полное выражение аттического свободомыслия в конце V века можно найти в трагедиях Еврипида. Они пропитаны размышлениями над всеми возможными моральными и религиозными проблемами, и критика традиционных представлений о богах играет в них ведущую роль. Однако нам будет трудно использовать Еврипида в качестве источника информации о том, что на самом деле думали люди в этот период, отчасти потому, что он - очень ярко выраженная личность и отнюдь не простой рупор идей своих современников - при жизни он был объектом жесточайшей вражды, вызванной, в частности, его свободомыслием, отчасти потому, что, будучи драматургом, он был вынужден вкладывать свои идеи в уста своих персонажей, так что во многих случаях трудно решить, сколько в них драматических соображений, а сколько личного мнения поэта. Даже по сей день религиозные взгляды Еврипида являются предметом споров. В самых последних подробных исследованиях этого вопроса его характеризуют как атеиста, в то время как другие считают его просто диалектиком, который обсуждает проблемы, не имея никакой собственной точки зрения.

Я не верю, что Еврипид лично отрицал существование богов; слишком многое говорит против этой теории и, по сути, ничего не говорит прямо в ее пользу, хотя он не избежал обвинений в атеизме даже в свое время. Однако доказывать правильность этой точки зрения было бы [pg 052] слишком далеко в этой связи. С другой стороны, краткая характеристика манеры Еврипида рассуждать о религиозных проблемах неизбежна как фон для рассмотрения тех - очень редких - эпизодов, когда он вкладывает в уста своих персонажей фактически атеистические размышления.

Как греческий драматург Еврипид должен был черпать свои сюжеты из героических легенд, которые в то же время были легендами о богах, поскольку в них переплетались рассказы о непосредственном вмешательстве богов в дела. Именно против этого вмешательства в первую очередь направлена критика Еврипида. Снова и снова он заставляет своих героев протестовать против того, как с ними обращаются боги или как боги вообще себя ведут. Для Еврипида характерно, что его отправной точкой в этой связи всегда является мораль. Пока он является типичным представителем той тенденции, которая в более ранние времена была представлена Ксенофаном, а чуть позже - Пиндаром; ни в одном другом греческом поэте метод использования высших представлений о богах против низших не нашел более полного выражения, чем в Еврипиде. И в этом случае он все еще полностью опирается на народные верования. Но в то же время для него характерно, что он знаком с греческой наукой и находится под ее сильным влиянием. Он знает самых выдающихся представителей ионийского натурализма (за исключением Демокрита) и любит демонстрировать свои знания. Тем не менее, нельзя сказать, что он использует их в спорном духе против народных верований; напротив, он склонен в согласии со старыми философами отождествлять богов народной [pg 053] веры со стихиями. К софистике он относится так же, но менее благосклонно. Софистика не была в моде до зрелого возраста; он познакомился с ней и использовал ее - в его драмах есть размышления, которые несут явные свидетельства

софистического влияния; но в своем отношении к религиозным проблемам он не является учеником софистов, и по этому вопросу, как и по другим, он время от времени нападает на них.

Именно на этом фоне мы должны рассматривать размышления с атеистическим оттенком, которые мы находим у Еврипида. Они, как уже говорилось, редки; более того, строго говоря, есть только один случай, когда персонаж открыто отрицает существование богов. Это фрагмент из драмы "Беллерофон"; он, несмотря на свою изолированность, настолько характерен для манеры Еврипида, что заслуживает того, чтобы процитировать его полностью.

"И после этого говорить, что на небе есть боги! Нет, их там нет, если вы не настолько глупы, чтобы соблазниться старыми разговорами. Подумайте об этом сами и не поддавайтесь влиянию моих слов. Я утверждаю, что тираны убивают людей оптом, забирают их деньги и разрушают города, несмотря на свои клятвы; и хотя они делают все это, они счастливее людей, которые в мире и спокойствии ведут богобоязненную жизнь. И я знаю малые государства, которые чтут богов, но вынуждены подчиняться большим государствам, которые менее благочестивы, потому что их копьеносцы меньше по численности. И я верю, что ты, если бы ленивец просто молился богам и не зарабатывал свой хлеб трудом рук своих..." На этом смысл прерывается; [pg 054] но остается еще одна строка: "То, что строит замок богов, - это отчасти несчастные случаи..." Продолжение отсутствует.

Аргументация здесь характерна для Еврипида. Из несправедливости жизни он делает вывод о несуществовании богов. Вывод, очевидно, справедлив только при условии, что боги должны быть справедливыми, а это как раз один из постулатов народной веры. Это рассуждение не является софистическим; напротив, софисты в своих нападках занимали позицию вне фундамента народной веры и атаковали сам этот фундамент. С другой стороны, эти рассуждения тесно связаны с более ранним религиозным мышлением греков; они идут дальше, чем последние, и приводят к отрицанию.

Драма Беллерофона утрачена, и о ее восстановлении не может быть и речи; хотя бы по этой причине не стоит делать из отрывка какие-либо выводы о личном отношении поэта к существованию богов. Но, тем не менее, фрагмент представляет интерес в этой связи. Софоклу или Эсхилу никогда бы не пришло в голову вложить подобную речь в уста одного из своих персонажей. Когда это делает Еврипид, это свидетельствует о том, что в это время вопрос о существовании богов начал вырисовываться в народном сознании. В этом свете становятся значимыми и другие его высказывания, которые сами по себе не являются атеистическими. Когда он заявляет: "Если боги поступают постыдным образом, то они не боги" - это, конечно, не атеизм в нашем смысле, но очень близко к нему. Интересно также вступление [pg 055] к драме "Меланиппа": "Зевс, кто бы ни был Зевс; ведь о нем я знаю только то, что мне говорят". Эсхил начинает строфу в одной из своих самых известных хоровых од почти теми же словами: "Зевс, кто бы он ни был; ибо если он желает, чтобы его так называли, я буду обращаться к нему по этому имени". У него это выражение подлинного античного благочестия, которое исключает всякую человеческую дерзость по отношению к богам до такой степени, что даже отказывается знать их настоящие имена. У Еврипида та же идея становится выражением сомнения, но и в этом случае сомнение возводится на фундамент народной веры.

Неудивительно, что столь яркая и последовательная критика народной веры, как у Еврипида, произведенная, к тому же, на сцене, вызвала реакцию защитников устоявшейся веры, и не обошлось без обвинений в нечестии. Удивляться следует скорее тому, что эти обвинения в

целом столь немногочисленны и незначительны и что Еврипид не стал объектом какого-либо фактического преследования. Нам известно об одном частном процессе, в ходе которого обвинитель случайно обвинил Еврипида в нечестии на основании цитаты из одной из его трагедий, а ответ Еврипида был протестом против того, чтобы втягивать в это дело свою поэзию; приговор по этому делу был вынесен другим судом. У Аристофана, который всегда суров к Еврипиду, есть только один отрывок, прямо обвиняющий его в пропаганде атеизма; но вряд ли это обвинение следует воспринимать всерьез. В "Лягушках", где у него были все возможности подчеркнуть эту точку зрения, нет ни малейшего намека на нее. В "Облаках", где основная атака направлена против современного свободомыслия, [pg 056] Еврипида, конечно, высмеивают как модного поэта развращенной молодежи, но его не привлекают к обвинению в нечестии. Даже когда Платон писал свою "Республику", Еврипид считался "мудрейшим из трагиков". Это было бы невозможно, если бы его считали атеистом. Несмотря ни на что, общее мнение, несомненно, сводилось к тому, что Еврипид в конце концов занял свою позицию на почве народной веры. Именно подобное инстинктивное суждение в отношении религии не позволило античности причислить Ксенофана к атеистам. Более поздние времена, несомненно, судили иначе; цитата из "Меланиппы" фактически приводится как доказательство того, что Еврипид в глубине души был атеистом.

У Аристофана мы встречаем первые наблюдения об изменении религиозной обстановки в Афинах во время Пелопоннесской войны. В одной из своих пьес, "Облака", он фактически ставит перед собой задачу выступить против современного неверия и прямо характеризует его как атеизм. Хотя бы по этой причине пьеса заслуживает более подробного рассмотрения.

Известно, что Аристофан выбрал Сократа в качестве представителя современного движения. В нем он воплотил все те недостатки, с которыми хотел поссорить модную в то время философию. С другой стороны, суть сократовского учения полностью отсутствует в представлении Аристофана; он почти ничего не понимал в этом, а если бы и понимал, то, во всяком случае, не смог бы использовать ее в своей драме. Нам нет нужды в этой [pg 057] связи вообще рассматривать самого Сократа; с другой стороны, пьеса дает хорошее представление о популярном представлении о софистике. Здесь мы находим все черты школы, правда, гротескно перемешанные и искаженные фарсом, но тем не менее легко узнаваемые: риторика как самоцель, конечно, с акцентом на ее аморальном аспекте; пустая и волосатая диалектика; лингвистические изыскания; ионический натурализм; и первое и последнее, как средоточие всего, отрицание богов. О том, что Аристофан был хорошо осведомлен в некоторых вопросах, говорит тот факт, что большинство научных объяснений, которые он вкладывает в уста Сократа, на самом деле представляют собой последние результаты науки того времени, что, по всей вероятности, не мешало его афинянам считать их крайне абсурдными и нелепыми.

Однако здесь важно лишь обвинение в атеизме, которое он выдвинул против Сократа. С ним трудно справиться, поскольку Аристофан из драматических соображений снабдил Сократа целым набором божеств. Здесь и облака, которые Аристофан придумал сам, и воздух, который он взял у Диогена Аполлонийского, и, наконец, "вихрь", который, как предполагается, происходит из того же источника и который, во всяком случае, низверг Зевса с его трона. Все это мы должны игнорировать, так как это обусловлено лишь отчасти техническими причинами - Аристофану нужно было иметь хор, и он выбрал для этой цели облака, - а отчасти желанием высмеять ионический натурализм. Но и этого достаточно. В начале пьесы Сократ [pg 058] прямо заявляет, что богов не существует. Подобные заявления повторяются в нескольких местах. Зевса иногда заменяют богами, но получается то же

самое. А в конце пьесы, когда честный афинянин, рискнувший вступить на щекотливую почву софистики, признается в своем заблуждении, прямо говорится:

"Какой же я дурак! Должно быть, я и впрямь был безумцем, когда думал отбросить богов ради Сократа!"

Даже в стихах, которыми хор завершает пьесу, подчеркивается, что самое страшное преступление софистов - это их оскорбление богов.

Из всего этого можно сделать вывод, что популярное афинское мнение - а мы можем быть уверены, что оно и мнение Аристофана совпадают, - заключалось в том, что софисты были атеистами. Это мало что говорит. Ведь народное мнение всегда работает с широкими категориями, и есть вероятность, что в данном случае, как показано выше, оно было ошибочным, поскольку, как правило, софисты вряд ли были сознательными отрицателями богов. Но в то же время в основе натиска Аристофана лежит идея, что учение софистов вело к отрицанию богов, что атеизм был естественным результатом их доктрины и способа рассуждения. А то, что в этом была доля истины, доказывают другие свидетельства, которые вряд ли можно отвергнуть.

В обвинительном заключении Сократа говорится, что он "оскорбился тем, что не верил в богов, в которых верило государство". В двух апологиях Сократа, дошедших до нас под именем Ксенофонта [pg 059], автор рассматривает это обвинение исключительно в аспекте атеизма и пытается опровергнуть его положительными доказательствами благочестия Сократа. Но ни слова не говорится о том, что в этом обвинении само по себе есть что-то примечательное или неправдоподобное. В "Апологии" Платон заставляет Сократа в упор спросить обвинителя, считает ли он, что Сократ вообще не верит в богов и, соответственно, является откровенным отрицателем богов, или же он просто хочет сказать, что верит в других богов, кроме государственных. Он заставляет обвинителя ответить, что утверждение состоит в том, что Сократ вообще не верит ни в каких богов. У Платона Сократ опровергает обвинение косвенно, используя линию аргументации, совершенно отличную от той, что у Ксенофонта. Но и у Платона это обвинение рассматривается как ничем не выдающееся. На мой взгляд, "Апология" Платона не может быть использована в качестве исторического свидетельства о деталях, если только не будут приведены особые причины, доказывающие их историческую ценность, помимо того, что они встречаются в "Апологии". Но в этой связи вопрос не в том, что было сказано или не сказано на суде над Сократом. Решающим моментом является то, что мы располагаем двумя совершенно независимыми и недвусмысленными свидетельствами двух вполне компетентных свидетелей начала IV века, которые оба относятся к обвинению в атеизме как к чему-то, что не было ни странным, ни удивительным в их время. Поэтому можно сделать вывод, что в Афинах в это время действительно существовали круги или, во всяком случае, не мало людей, отказавшихся от веры в популярных богов.

Такое же впечатление производит диалог между Сократом и молодым человеком [pg 060] по имени Аристодем, приведенный в "Меморабилии" Ксенофонта. Об Аристодеме говорится, что он не приносит жертв богам, не обращается к оракулу и высмеивает тех, кто это делает. Когда его призывают к ответу за такое поведение, он утверждает, что не презирует "божественное", но считает, что оно слишком возвышенно, чтобы нуждаться в его поклонении. Более того, он утверждает, что боги не беспокоятся о человечестве. Это, конечно, не атеизм в нашем понимании, но позиция Аристодема, тем не менее, крайне эксцентрична в таком сообществе, как Афины V века. И все же оно упоминается не как нечто

изолированное и экстраординарное, а как нечто, что, конечно, выбивается из общего ряда, но не является неслыханным.

Далее следует отметить, что в конце пятого века мы часто слышим об активных святотатственных возмущениях. Примером может служить исторический суд над Алкивиадом за осквернение мистерий. Но это не было единичным случаем; в то время происходили и другие подобные события. О поэте-дифирамбисте Кинесиасе говорят, что он непристойно осквернял святыни. Но наибольшее внимание следует уделить известному увечью Гермы в Афинах в 415 году, незадолго до экспедиции в Сицилию. Все рассказы о бесчинствах мистерий *могли* быть вымышленными, но то, что гермы были изуродованы, - это факт. Мотив, скорее всего, был политическим: члены тайного общества намеревались поклясться друг другу в том, что все они совершат смертное преступление. Но то, что они выбрали именно такую форму преступления, ясно показывает [pg 061], что уважение к государственной религии в этих кругах сильно упало.

То, что до сих пор приводилось в качестве доказательства того, что вера в богов начала колебаться в Афинах в конце V века, на мой взгляд, само по себе убедительно для любого, кто знаком с древнегреческими формами мышления и выражения в этом вопросе и может не только слышать, что говорится, но и понимать, как это говорится и что обходится молчанием. Конечно, всегда можно возразить, что доказательства - это отчасти утверждения комического поэта, который, безусловно, не отличался разборчивостью в обвинениях в нечестии, отчасти умозаключения *ex silentio*, отчасти действия, мотивы которых неясны. К счастью, однако, у нас есть - правда, несколько более поздний период - позитивное высказывание, подтверждающее наш вывод, которое исходит от человека, не имевшего привычки болтать попусту и имевшего наилучшие возможности для ознакомления с обстоятельствами.

В десятой книге "Законов", написанной незадолго до его смерти, то есть примерно в середине четвертого века, Платон подробно рассматривает вопрос о нерелигиозности с точки зрения уголовного законодательства. Он различает три формы, а именно: отрицание существования богов, отрицание божественного провидения (в то время как существование богов признается) и, наконец, предположение, что боги существуют и осуществляют провидение, но позволяют влиять на себя с помощью жертвоприношений и молитв. Из этих трех категорий последняя, очевидно, направлена против древних народных верований как таковых; поэтому она не [pg 062] интересует нас в этой связи. Второе мнение, отрицание провидения, мы уже встречали у Ксенофонта в образе Аристодема и у софиста Фрасимаха; Еврипид тоже иногда ссылается на него, хотя это далеко не его собственное мнение. Вопрос о том, равносильно ли это отрицанию богов или нет, в древности вызывал много споров; это, конечно, не атеизм в нашем смысле, но, безусловно, свидетельство того, что вера в богов пошатнулась. Первая точка зрения, с другой стороны, является чистым атеизмом. Платон, следовательно, рассматривает его как серьезную опасность для общества; он упоминает его как широко распространенное мнение среди молодежи своего времени и в своем законодательстве приговаривает к смерти тех, кто не обратится в веру. Поэтому кажется несомненным, что в действительности в этом что-то есть.

Платон не ограничивается определением атеизма и назначением наказания за него; он одновременно, в соответствии с принципом, которому обычно следует в "Законах", обсуждает его и пытается опровергнуть. Таким образом, он дает нам информацию, которая представляет для нас особый интерес, о доказательствах, которые приводили его последователи.

Аргумент состоит из двух частей. Сначала идет натуралистическое доказательство: небесные тела, которые, по общему мнению (и мнению самого Платона), являются наиболее определенными божествами, представляют собой неодушевленные природные объекты. Интересно отметить, что при подробном рассмотрении этой доктрины явно ссылаются на Анаксагора; это подтверждает наши вышеупомянутые предположения о характере его работы. Платон [pg 063] был вполне в состоянии разобраться с Анаксагором, опираясь не только на то, что тот сказал, но и на то, что он обошел молчанием. Второй аргумент - хорошо известный софистический, согласно которому боги - это *potôî*, а не *physeî*, они зависят от условностей, которые не имеют ничего общего с реальностью. В связи с этим аргументом добавляется, что то, что относится к богам, относится также к добру и злу; то есть мы находим здесь, в Законах, точку зрения, с которой мы знакомы по Калликлу в Горгии, но с добавлением недостающего звена. И развитие Платоном этой темы ясно показывает именно то, чего можно было бы ожидать от общего исторического рассмотрения, а именно, что именно натурализм и софистика совместно подорвали веру в старых богов.

[pg 064]

Глава V

С появлением Сократа и его преемников вопрос об отношении греческой мысли к народным верованиям переходит в новую фазу. Сократовская философия во многом является продолжением софистической. Это проявляется уже в том, что одни и те же вопросы составляют центральный интерес двух школ мысли, так что проблемы, поставленные софистами, стали решающим фактором в содержании сократической и платоновской мысли. Сократические школы в то же время переняли фактическую программу софистов, а именно воспитание подростков в духе высшей культуры. Но, с другой стороны, сократическая философия была противоположна софистической; по многим пунктам она представляет собой реакцию против нее, воспоминание о ценных элементах, содержащихся в ранней греческой мысли о жизни, особенно о человеческой жизни, о ценностях, к которым софисты относились равнодушно или даже враждебно и которым угрожало уничтожение, если бы они одержали верх. Эта реакционная тенденция в сократической философии нигде не проявляется так явно, как в области религии.

В этих условиях своеобразной иронией судьбы стало то, что сам родоначальник нового направления в греческой мысли был обвинен и осужден за нечестие. Мы уже упоминали о необычной [pg 065] прелюдии к обвинению, которую дает комедия Аристофана. Мы также отметили тщетность поисков в ней какого-либо реального просвещения в отношении сократовской точки зрения. И Платон заставляет Сократа заявить об этом со всей необходимой резкостью в "Апологии". Таким образом, из нападок Аристофана мы можем заключить лишь то, что широкая публика объединяла Сократа с софистами и особенно считала его безбожником. Если бы это было не так, Аристофан не смог бы представить его в качестве главного героя своей пародии. И, несомненно, именно на эту популярную точку зрения опирались его обвинители, когда фактически включили атеизм в обвинительный акт. Тем не менее, необходимо немного остановиться на этом обвинении и защите.

Обвинение в нечестии было двойным: частично за неверие в богов, в которых верило государство, частично за введение новых "демонических вещей". Последнее деяние прямо наказывалось по аттическим законам. То, на что ссылались его обвинители, было даймонионом Сократа. То, что они должны были иметь хоть какое-то представление о том, что это такое, должно считаться совершенно невозможным, и что бы это ни было - а об этом мы скажем несколько слов позже - это, во всяком случае, не имело никакого отношения к атеизму. Что касается обвинения в неверии в государственных богов, то Платон заставляет обвинителя предпочесть его в форме, что Сократ вообще не верил ни в каких богов, после чего Сократу становится легко показать, что это прямо несовместимо с обвинением в введении новых божеств. В качестве [pg 066] основания для своего обвинения обвинитель заявляет - как и прежде, в Платоне, - что Сократ учил тому же учению о солнце и луне, что и Анаксагор. Весь отрывок Апологии, в котором рассматривается вопрос об отрицании богов - короткий диалог между Сократом и обвинителем, вполне в сократовской манере, - с исторической точки зрения, мало убедительный, и поэтому мы не смеем принимать на веру, что обвинение либо в атеизме, либо в ложном учении о солнце и луне было выдвинуто в такой форме. Но то, что что-то об этом последнем пункте было упомянуто во время суда, следует считать вероятным, если учесть, что Ксенофонт тоже долго защищает Сократа от обвинения в том, что он занимается рассуждениями о природе. То, что он этого не делал, следует считать несомненным не только из прямых свидетельств Ксенофонта и Платона, но и из всего характера дела. Обвинение в этом вопросе, несомненно, было чистой выдумкой. Остается только то, что, несомненно, также было главным, а именно утверждение о пагубном влиянии Сократа на молодежь и вывод о нерелигиозности, который следует из этого, - аргумент, на который было бы нелепо тратить слова.

Нападение, таким образом, не дает никакой информации о личной точке зрения Сократа относительно веры в богов, а защита - очень мало. И Ксенофонт, и Платон рассказывают о даймонионе Сократа, но этот момент имеет столь малое отношение к обвинению в атеизме, что не стоит его рассматривать. В остальном защита Платона носит косвенный характер. Он заставляет Сократа опровергнуть своего оппонента, но не [pg 067] позволяет ему сказать ни слова о своей собственной точке зрения. Ксенофонт более позитивен, поскольку, во-первых, утверждает, что Сократ поклонялся богам, как и любой другой добропорядочный гражданин, и особенно то, что он советовал своим друзьям пользоваться оракулом; во-вторых, что, хотя он жил в условиях полной гласности, никто никогда не видел, чтобы он делал или слышал, как он говорит что-то нечестивое. Все эти утверждения, безусловно, верны, и делают крайне маловероятным, чтобы Сократ тайно отказался от народной веры, но они мало что говорят нам о его взглядах. К счастью, у нас есть и другие средства, чтобы ближе познакомиться с этим вопросом; путь должен лежать через рассмотрение всего поведения Сократа и его образа мыслей.

Здесь мы сразу же сталкиваемся с интересным негативным фактом: в традиции нет ничего, что указывало бы на то, что Сократ когда-либо занимался теологическими вопросами. Конечно, Ксенофонт дважды вкладывает в его уста целую теодицею, выражающую тщательно разработанный телеологический взгляд на природу. Но то, что мы не смеем ничего основывать на этом, теперь, я думаю, общепризнанно. Платон в диалоге "Евтифрон" заставляет его подвергнуть разрушительной критике популярное представление о благочестии, но и это сегодня никто не сочтет историческим. Все, что нам рассказывают о Сократе и что несет на себе печать исторической правды, говорит о том, что он ограничивался этикой и оставлял в покое теологию. Но сам этот факт не лишен значения. Он указывает на то, что целью Сократа не было изменение религиозных взглядов его современников. Поскольку он [pg 068] этого не сделал, мы можем с полным основанием

полагать, что это произошло потому, что они не причиняли ему неудобств в том, что было для него самым важным, то есть в этике.

Однако мы можем пойти еще дальше. Мы можем осмелиться утверждать, что современная религия не только не мешала Сократу в его деятельности в качестве учителя этики, но, напротив, была для него необходимой поддержкой, а может быть, и неотъемлемым компонентом его фундаментальных этических взглядов. Цель Сократа в его отношениях с людьми заключалась в том, чтобы, по его собственному утверждению - а в этом важном вопросе, как мне кажется, мы можем с уверенностью опираться на "Апологию" Платона, - дать им понять, что они ничего не знают. И когда его просили сказать, чем он сам отличается от других людей, он мог упомянуть только одно, а именно, что он осознает свое собственное невежество. Но его незнание - это не незнание той или иной вещи, это радикальное незнание, то, что заложено в самой сущности человека как человека. То есть, другими словами, оно определяется религией. Для того чтобы быть понятной и этически применимой, она предполагает концепцию существ, суть которых - знание. Для Сократа и его современников народная вера поставляла таких существ в богов. Сам институт оракула является выражением признания превосходства богов над человеком в познании. Но эта догма уже давно была высказана даже в абсолютной форме, когда Гомер сказал: "Боги знают все". Для Сократа, который всегда отталкивался от общепринятых представлений, эта основа была просто незаменима. А [pg 069] множественность и антропоморфизм богов не только не смущали Сократа, но и казались ему преимуществом - чем больше они были похожи на человека во всем, кроме существенных качеств, тем лучше.

Сократовское невежество имеет этическую подоплеку. Его дополнением является утверждение, что добродетель - это знание. И здесь боги являются необходимой предпосылкой и определением. То, что боги были добрыми, или, как предпочитали выражаться, "справедливыми" (греческое слово включает в себя больше, чем английское), было не менее популярной догмой, чем представление о том, что они обладали знанием. Теперь все усилия Сократа были направлены на добро как цель, на этическое развитие человечества. И здесь народная вера была его лучшим союзником. Для людей, с которыми он разговаривал, добродетель (греческое слово одновременно и шире, и уже, чем английский термин) не была просто абстрактным понятием; она была для них живой реальностью, воплощенной в существах, похожих на них самих, в людях, но совершенных людях.

Если соотнести это с тем негативным обстоятельством, что Сократ был не богословом, а учителем этики, то можно легко понять точку зрения, которая принимала народные верования такими, какими они были, и использовала их в рабочих целях на службе нравственного воспитания. Такая точка зрения, кроме того, приобретала необычайную силу благодаря тому, что сохраняла преемственность с более ранней греческой религиозной мыслью. Последняя тоже была этической по своей сути; она тоже использовала богов для достижения своей этической цели. Но его центральной идеей было благополучие, а не добродетель; его отправной точкой была популярная догма о благополучии [pg 070] богов, а не об их справедливости. Таким образом, она стала подчеркивать добродетель, которую можно назвать скромностью, но в религиозном смысле, то есть человек должен признать свое отличие от богов как ограниченное существо, подверженное превратностям существования, над которым возвышаются боги. Сократ говорит то же самое, только на место счастья он ставит знание или добродетель, что для него одно и то же. С религиозной точки зрения результат точно такой же, а именно: учение о богах как о конечной точке и идеале и настойчивое подчеркивание пропасти, отделяющей человека от них. Мы склонны

сказать, что если бы Сократ с враждебными намерениями обратился против религии, которая таким образом играла ему на руку, то он был бы еще большим дураком. Но это неправильная постановка проблемы - Сократ никогда не стоял критически вне народной веры и традиционной религиозной мысли, размышляя о том, следует ли ему использовать их или отвергнуть. Нет, его мысль вырастала из нее, как из лона земли. Отсюда его могучая религиозная сила, его неизбежная победа над школой мысли, разорвавшей всякую связь с традицией.

То, что такая точка зрения была так плохо понята в Афинах, кажется непостижимым. Объяснение, несомненно, заключается в том, что вся история отрицания Сократом богов была включена его обвинителями только для полноты картины и не играла большой роли в окончательном решении вопроса. Это подтверждается тем, что они сочли удобным подкрепить свое обвинение в атеизме одним из вводимых чужих богов, что каралось по аттическим законам. Таким образом, они получили небольшое преимущество для [pg 071] своего обвинения. Но оба обвинения, надо полагать, были так убедительно опровергнуты в ходе процесса, что вряд ли они могли повлиять на большое число судей. Совсем другие и гораздо более серьезные вопросы привели к осуждению Сократа, вопросы, по которым между ним и его современниками действительно существовали глубокие и жизненно важные разногласия. О том, что отношение Сократа к народным верованиям было во всяком случае полностью понято в других странах, свидетельствует ответ Дельфийского оракула, объявившего Сократа мудрейшим из людей. Каким бы примечательным ни казалось подобное заявление, сделанное в таком месте, невозможно отвергнуть рассказы о нем как неисторические; с другой стороны, не кажется невозможным объяснить, как оракул пришел к тому, чтобы заявить о себе так, как сообщается. Ранняя греческая мысль, настаивавшая на пропасти, разделяющей богов и людей, с давних времен была тесно связана с Дельфийским оракулом. Вряд ли она возникла оттуда; скорее всего, она возникла спонтанно в разных частях Эллады. Но оно, естественно, тяготело к оракулу, который был одним из религиозных центров Эллады, и было признано оракулом как законное. Об этом свидетельствует, прежде всего, честь, оказанная оракулом Пиндару, одному из главных представителей ранней мысли. Поэтому нет ничего невероятного в предположении, что Сократ привлек к себе внимание в Дельфах как защитник старомодных религиозных взглядов, одобренных оракулом, именно в силу своей оппозиции к идеям, которые тогда были в моде.

Приняв это объяснение, мы, однако, [pg 072] исключаем возможность буквально воспринимать платоновский рассказ об ответе дельфийского оракула и отношении к нему Сократа. Платон представляет дело так, будто оракул - это отправная точка философии Сократа и неразрывно связанного с ней особого образа жизни. Такое изложение не может быть верным, если мы хотим рассматривать оракул как исторический и понимать его так, как мы его понимаем. Оракул предполагает того Сократа, которого мы знаем: человека с религиозным посланием и образом жизни, который должен был привлечь к себе внимание как исключение из общего правила. Поэтому он не может быть причиной того, что Сократ нашел себя. С другой стороны, трудно представить себе человека, выбравшего такой образ жизни, как у Сократа, без определенного побуждения, без какого-то факта, который заставил бы его воспринимать себя как исключение из правил. Если мы будем искать такой факт в жизни Сократа, то напрасно, если говорить о внешнем облике. Если не считать его деятельности как религиозно-этической личности, его жизнь была жизнью любого другого аттического гражданина. Но в его духовной жизни, безусловно, был один момент, но только один, в котором он отклонялся от нормы, а именно - его даймонион. Если мы внимательнее изучим рассказы об этом, то единственное, что мы можем из них сделать, - по крайней мере, мне так кажется, - это то, что мы имеем дело с одной из форм - особой, несомненно, и очень

развитой - тех явлений, которые в наши дни классифицируются под понятием ясновидения. Платон заставляет самого Сократа сказать, что способность избегать того, что может ему повредить, в больших и малых вещах, благодаря прямому восприятию ("голосу"), которое [pg 073] составляло его даймонион, была дана ему с детства. То, что он считал его чем-то необычным как для себя, так и для других, очевидно, равно как и то, что он сам считал его чем-то сверхъестественным; само обозначение *daimonion*, похоже, принадлежит ему. Я думаю, что мы должны искать истоки особого образа жизни Сократа в этом направлении, как ни странно, что чисто мистический элемент должен был дать импульс самой рационалистической философии, которую когда-либо создавал мир. Здесь невозможно углубляться в эту проблему, но, если моя догадка верна, у нас есть дополнительное объяснение того факта, что Сократ был склонен к чему угодно, только не к нападкам на устоявшуюся религию.

Такой взгляд на народную религию, какой я здесь изложил, сам по себе несет в себе зародыш дальнейшего развития, которое должно вести в других направлениях. Личность, подобная Сократу, возможно, сумела бы на протяжении всей жизни удерживать равновесие на острие бритвы, которое предполагает максимальное использование на службе этики народных догм о совершенстве богов, пренебрегая при этом всеми неуместными сказками, всеми мифами и всеми представлениями о них слишком человеческого толка. Это требовало концентрации на единственном необходимом, в сочетании с глубоким благочестием самого подлинного античного рода, с самой глубокой религиозной скромностью, - сочетание, которого, несомненно, дано было достичь лишь одному человеку. У преемников Сократа его не было. Начав именно с сократовского фундамента, они пустились в теологические рассуждения, которые увлекли их за пределы сократовской точки зрения.

[pg 074]

Для киников, ставивших добродетель единственным благом, народные представления о богах, по-видимому, были так же удобны, как и для Сократа. И мы знаем, что Антистен, основатель школы, широко использовал их в своем этическом учении. Он представлял Геракла как кинический идеал и в значительной степени занимался аллегорическим толкованием мифов. С другой стороны, существует традиция, согласно которой он утверждал, что "по природе" существует только один бог, а "по закону" несколько - чисто софистическая точка зрения. Он также выступал против поклонения изображениям и утверждал, что бог "не похож ни на одну вещь", и мы знаем, что его школа отвергала любое поклонение богам, потому что боги "ни в чем не нуждались". Эта концепция также предположительно восходит к Антисфену. Во всем этом очевиден теологический интерес. Как только этот интерес появляется, гармоничное отношение к народной вере нарушается, разлад между ее высшими и низшими идеями становится очевидным, и критика начинает заявлять о себе. В случае с Антисфеном, если верить традиции, это, кажется, привело к монотеизму, что само по себе является самым замечательным явлением в истории греческой религии, но материал слишком мал, чтобы мы могли что-то из него сделать. Поздние киники представляют собой интересную иллюстрацию атеизма в античности, но это лучше оставить для более поздней главы.

Об отношениях мегарян к народной вере мы почти ничего не знаем. Один из них, Стилпо, был обвинен в нечестивости из-за неудачной шутки над Афиной и осужден, хотя и пытался спастись другой неудачной шуткой. Поскольку [pg 075] его точка зрения была точкой зрения откровенного скептика, он, несомненно, был атеистом в соответствии с представлениями античности; в наши дни его назвали бы агностиком, но сведения, которыми мы располагаем о его религиозной позиции, слишком незначительны, чтобы останавливаться на нем.

Что касается отношения киренейской школы к народной вере, то до нас дошло общее утверждение, что мудрец не может быть "деисдаимоном", то есть суеверным или богобоязненным; греческое слово может иметь оба смысла. Это, конечно, не говорит о благочестии, но отношение киренайков к богам народной веры было иным, чем у других последователей Сократа. Поскольку они ставили удовольствие - сиюминутное, изолированное чувство удовольствия - как высшее благо, они не использовали популярные представления о богах в своей этике, более того, эти представления даже мешали им, поскольку страх перед богами мог оказаться ограничением там, где его не должно было быть. В этих обстоятельствах мы не можем удивляться тому, что в списке атеистов есть представитель этой школы. Это Теодор из Киринеи, живший около 300 года. Похоже, что он действительно был откровенным отрицателем богов; он написал работу "О богах", содержащую тщательную критику теологии, которая, как говорят, подвергла его неприятностям во время пребывания в Афинах, но тогдашний правитель города, Деметрий Фалерийский, защитил его. Нет ничего странного в проявлении откровенного атеизма в это время и из этой среды. Более примечателен тот интерес к богословию, который, как мы предполагаем, проявлял Феодор, [pg 076] поскольку он много писал на эту тему. К сожалению, из рассказа не ясно, была ли его критика направлена в основном против народной религии или против теологии философов. Поскольку в античности утверждалось, что Эпикур широко использовал свою книгу, более вероятным представляется второе.

Если в случае с "несовершенными Сократами", как и со всеми ранними философами, мы должны довольствоваться более или менее случайными замечками, в лучшем случае - фрагментами, а в случае с Сократом - информацией из вторых рук, то, когда мы приходим к Платону, мы впервые оказываемся перед лицом полной и достоверной информации. Платон принадлежит к тем немногим античным авторам, о которых до наших дней сохранилось все, чем владели их современники. Однако не было бы повода говорить о Платоне при исследовании атеизма в античности, если бы такой выдающийся ученый, как Целлер, не утверждал, что Платон не верил в греческих богов - за исключением небесных тел, в случае с которыми факты очевидны. С другой стороны, здесь невозможно приступить к подробному обсуждению столь масштабного вопроса; я должен довольствоваться изложением своих взглядов в их основных чертах, а также кратким изложением причин, по которым я их придерживаюсь.

В мифических частях своих диалогов Платон использует богов как заданный поэтический мотив и обращается с ними с поэтической вольностью. В остальном они играют весьма незначительную роль в большей части его произведений. В "Эвтифроне" он подвергает резкой критике популярную концепцию благочестия, и в действительности в то же время очень серьезно ставит под сомнение важность [pg 077] и ценность существующей формы поклонения. В своем главном этическом произведении, "Горгии", он подвергает пристальному обсуждению фундаментальные проблемы индивидуальной этики, ни словом не обмолвившись об их связи с религией; если не считать мифической части в конце, боги почти не появляются в диалоге. Наконец, в "Республике" он, несомненно, дает подробную критику народной мифологии как элемента воспитания, а также несколько позитивных определений идеи Бога, но на протяжении всего построения своего идеального сообщества он полностью игнорирует религию и поклонение, хотя иногда принимает как должное существование какого-то культа, а в одном месте совершенно случайно ссылается на оракул в Дельфах как на авторитет для его организации в деталях. К этому можно добавить и тот негативный момент, что ни в одной из своих работ он не заставляет Сократа определить свою позицию по отношению к софистическому отношению к народной религии.

В более поздних произведениях Платона дело обстоит иначе. В устройстве вселенной, описанном в "Тимее", боги занимают определенное и значимое место, а в "Законах", последнем произведении Платона, они играют главную роль. Здесь он не только дает тщательно разработанные правила организации поклонения, которые пронизывают всю жизнь общества, но даже в аргументации диалога боги везде фигурируют так, что это сильно намекает на фанатизм. Наконец, Платон дает вышеупомянутые определения нечестивости и устанавливает самое суровое наказание за нее - за прямое отрицание богов, когда все попытки обращения не увенчались успехом, полагается смерть.

[pg 078]

На основании этих данных мы можем предположить, что Платон в раннем возрасте критически относился к богам, возможно, даже полностью отрицал их, что постепенно он становился все более консервативным и в конце концов стал убежденным фанатиком. Подтверждение этому можно найти в одном своеобразном наблюдении в "Законах". Платон начинает свое предостережение молодым от атеизма напоминанием о том, что они молоды и что ложное мнение о богах - распространенная болезнь среди молодых, но что полное отрицание их существования не терпит старости. В этом можно усмотреть выражение личного религиозного опыта.

Тем не менее я не считаю такое построение религиозного развития Платона осуществимым. Решающим возражением является изложение им сократовской точки зрения в столь раннем произведении, как "Апология". Во всяком случае, я считаю психологически невозможным, чтобы откровенный атеист, будь он хоть сколько-нибудь великим поэтом, смог нарисовать такую картину глубоко религиозной личности, причем нарисовать ее с таким сочувствием и такой убедительной силой. Добавьте к этому другие факты второстепенного значения. Даже та жесткая критика, которой Платон подвергает народные представления о богах в своей "Республике", не свидетельствует об отрицании богов как таковых; более того, она построена на позитивном фундаменте, на идее благодати богов и их истинности (которая для Платона проявляется в неизменности). Наконец, Платон во все времена энергично отстаивал веру в провидение. В "Законах" он клеймит неверие в божественное провидение как нечестие; в "Республике" он настаивает на том, что [pg 079] боги любят справедливого человека и устраивают для него все наилучшим образом. И ту же мысль он вкладывает в уста Сократа в "Апологии", хотя она вряд ли является сократической в строгом смысле этого слова, то есть главным пунктом в концепции существования Сократа. Все это должно предостеречь нас от преувеличения значения разницы, которую можно указать между религиозными позициями младшего и старшего Платона. Но само различие, как мне кажется, нельзя отрицать; вряд ли можно сомневаться в том, что в молодости и в расцвете сил Платон был гораздо более критичен к народным верованиям, чем к концу своей жизни.

Даже в поздних произведениях Платона, несмотря на их консервативный настрой, присутствует весьма своеобразная оговорка по отношению к антропоморфным богам народной веры. В "Законах" она проявляется в том, что там, где он пытается доказать существование богов, он ограничивается доказательством божественности небесных тел и совершенно не обращает внимания на других богов. Еще более отчетливо это проявляется в "Тимее", где он дает философское объяснение того, как появились божественные небесные тела, а о других богах прямо говорит, что такое объяснение невозможно и что мы должны придерживаться того, что говорили по этому поводу старые теологи; они, будучи отчасти детьми богов, лучше знают, откуда пришли их родители. Именно наблюдения такого рода побудили Целлера считать, что Платон полностью отрицает богов в народной вере; он также утверждает, что богам нет места в системе Платона. Последнее утверждение совершенно

верно; Платон никогда не отождествлял богов [pg 080] с идеями (хотя он очень близок к этому в "Республике", где он приписывает им неизменность, качество, определяющее сущность идей), а в "Тимее" он резко проводит между ними различие. Несомненно, его учение об идеях ведет к своего рода божеству, идее блага, как венцу системы, но прямым выводом из этой концепции был бы чистый монотеизм и, следовательно, исключение политеизма. Такого вывода Платон не сделал, хотя его отношение к богам в "Законах" и "Тимее", безусловно, показывает, что он совершенно ясно осознавал, что боги народной веры были иррациональным элементом в его концепции вселенной. Эти два отрывка не дают нам права идти дальше и заключать, что он полностью отвергал их, а в "Тимее", где Платон заставляет оба класса богов, как небесные тела, так и других, принимать участие в сотворении человека, это явно исключено. Игривый поворот, с которым он уклоняется от ответа на вопрос о происхождении богов, таким образом, получает свое надлежащее ограничение; он полностью сводится к их происхождению.

Таково, на мой взгляд, положение дел. Очень важно подчеркнуть тот факт, что мы не можем заключить, что из-за того, что боги народных верований не вписываются в систему философа, он отрицает их существование. Далее мы будем иметь случай указать на случай, когда, как все сейчас согласны, философская школа приняла и упорно придерживалась веры в существование богов, хотя это предположение прямо противоречило фундаментальному положению в ее системе доктрин. Случай с Платоном особенно интересен, потому что он сам осознавал и [pg 081] указывал, что здесь есть точка, на которой последовательное научное применение его концепции Вселенной должно потерпеть неудачу. Это результат - один из многих - того, что, возможно, является его лучшим качеством как философа, а именно - его интеллектуальной честности.

Косвенным подтверждением правильности изложенной здесь точки зрения может служить то, как верный ученик Платона Ксенократ развивал свое богословие, ибо оно показывает, что Ксенократ предполагал существование богов, представленных Платоном в народных представлениях. Ксенократ поставил своей главной задачей систематизировать философию Платона (которая никогда не излагалась публично им самим как единое целое) и защитить ее от нападок. В ходе этой работы он должен был обнаружить, что концепция богов в народных верованиях была особенно слабым местом в системе Платона, и он попытался исправить ситуацию с помощью своеобразной теории, которая приобрела огромное значение для последующих времен. В качестве богов Ксенократ выдвинул, прежде всего, небесные тела. Затем он дал высшим принципам (чистым абстракциям, таким как единство и двойственность) и элементам своей вселенной (воздуху, воде и земле) имена некоторых из высших божеств в народном представлении (Зевс, Аид, Посейдон, Деметра). Однако эти боги не вступали в непосредственное общение с людьми, а только через некое промежуточное звено. Этими промежуточными агентами были "демоны", класс существ, которые были выше людей, но не были совершенны, как боги. Они были, по-видимому, бессмертны; они были невидимы и гораздо могущественнее людей; но они были подвержены человеческим страстям и сильно различались [pg 082] степени морального совершенства. Именно эти существа являются объектами большей части существующих культов, особенно тех, которые основаны на предположении, что боги могут причинить вред и направлены на его предотвращение, или которые в других отношениях вызывают возражения; с ними связаны мифы, которые Платон подверг столь суровой критике. Ксенократ нашел основу для этой системы у Платона, который в "Симпозиуме" устанавливает демонов как класс существ между богами и людьми и делает их носителями молитв и желаний людей, обращенных к богам. Но то, что у Платона было мимолетной

мыслью, служившей лишь поэтической цели, Ксенократ воспринял всерьез и систематизировал.

Вряд ли можно сказать, что Ксенократ получил большое признание среди современных авторов по истории философии за свою теорию демонов. И все же я не вижу иного возможного решения проблемы, которую древние народные верования ставили перед античной философией, если, конечно, мы придерживаемся двух гипотез: во-первых, что народные верования и поклонение древних были основаны на фундаменте реальности; и во-вторых, что моральное совершенство является существенным фактором в концепции Бога. Единственное несоответствие, которое мы, возможно, можем поставить в вину Ксенократу, заключается в том, что он сохранил некоторые из народных имен богов в качестве обозначений богов в его понимании; но это несоответствие, как мы увидим, было впоследствии устранено. В пользу такой оценки учения Ксенократа о демонах можно привести и то, что оно фактически стало последним словом античной философии в этом вопросе. Доктрина [pg 083] была принята стоиками, неопифагорейцами и неоплатониками. Только эпикурейцы пошли другим путем, но их доктрина угасла еще до конца античности. И вот учение о демонах стало той почвой, на которой иудейско-христианскому монотеизму удалось примириться с древним язычеством, так сказать, теоретически победить его.

Из этого, однако, следует, что учение о демонах, хотя и возникло из честной попытки спасти народную веру философским путем, на деле выявляет ее несовместимость с философией. Религия и культ древних не могли обойтись ни без высших, ни без низших представлений о своих богах. Если первые отменялись, признание существования богов, каким бы полным оно ни было, не приносило пользы; в конечном счете нельзя было избежать вывода о том, что они являются аморальными силами и им нельзя поклоняться. Именно к такому выводу пришло христианство в теории и на практике, в конечном счете, с помощью главной силы.

Аристотель относится к числу философов, которых преследовали за нечестие. Когда после смерти Александра к власти в Афинах пришла антимакедонская партия, начались гонения на его приверженцев, которые были направлены и против Аристотеля. Основой обвинения против него было то, что он после своей смерти оказал божественную честь тирану Гермия, гостем которого он был во время длительного пребывания в Малой Азии. Это, по-видимому, было выдумкой и, во всяком случае, не имеет ничего общего с атеизмом. В сочинениях Аристотеля, как они были тогда общеизвестны, [pg 084] наверняка невозможно было бы найти оснований для обвинения в атеизме.

Тем не менее, Аристотель - один из тех философов, чья вера в богов народной религии может вызывать вполне обоснованные сомнения. Как и Платон, он признавал божественность небесных тел на том основании, что у них должна быть душа, поскольку они обладают независимым движением. Кроме того, у него есть некий верховный бог, который, будучи сам неподвижным, является причиной всякого движения и чьим составным качеством является разум. Что касается богов народных верований, то в "Этике" и "Политике" он считает общественное поклонение необходимой составляющей жизни человека и общества. Он не дает никаких оснований для такого предположения - напротив, он прямо заявляет, что этот вопрос вообще не должен обсуждаться: тот, кто возбуждает сомнения в том, следует ли воздавать почести богам, нуждается не в учении, а в наказании. (То, что он сам принимал участие в поклонении, явствует из его завещания.) Кроме того, в своих этических произведениях он использовал представления о богах почти так же, как, как мы предполагаем, это делал Сократ, то есть в качестве этического идеала и определения границ человеческого. Он никогда не приступал к детальной критике низших элементов народной религии, как это делал Платон. Пока все в полном порядке. Но при более внимательном

рассмотрении вещей в высказываниях Аристотеля о богах все же почти всегда есть маленькое "но". Там, где он оперирует популярными представлениями, он предпочитает говорить гипотетически или ссылаться на общепринятое; или же он довольствуется только теми определениями, которые согласуются с его [pg 085] собственной философской концепцией Бога. Но он идет дальше; в нескольких местах его трудов есть высказывания, которые, кажется, можно интерпретировать только как радикальное отрицание народной религии. Самое важное из них заслуживает подробного цитирования:

"От древних и с самых первобытных времен передавалось предание, оставленное последующим эпохам в форме мифа, что эти субстанции (т. е. небо и небесные тела) - боги и что божественное охватывает всю природу. Остальное состоит из легендарных дополнений, призванных произвести впечатление на народ и послужить целям законодательства и общего блага; ведь эти боги, как говорят, имеют человеческий облик или похожи на некоторых других существ (животных), и они говорят другие вещи, которые вытекают из этого и подобны тем, что уже упоминались. Но если мы не будем обращать внимания на все это и ограничимся первым пунктом - что они считали первые субстанции богами, - мы должны признать, что это боговдохновенное высказывание. И как, по всей вероятности, каждое искусство и наука открывались много раз, насколько это возможно, и снова исчезали, так и эти представления, возможно, сохранились до наших дней как реликвии тех времен. Только в этом случае мы можем иметь хоть какое-то представление о мнении, которого придерживались наши отцы и которое дошло до нас от начала вещей".

Последние предложения, выражающие идею Аристотеля о жизненном цикле и периодах цивилизации, которые повторяются, включены в цитату только для полноты. Если не принимать их во внимание, в отрывке достаточно ясно выражено мнение, что [pg 086] единственным элементом истины в традиционных представлениях о богах была божественность неба и небесных тел; все остальное - миф. Аристотель нигде больше не выражался столь отчетливо и пространно, но у рассматриваемого отрывка есть свое собственное место. Он появляется в "Метафизике" сразу после изложения его философской концепции Бога - позиции, отмеченной глубокой серьезностью и как бы облученной тихим внутренним пылом. Мы чувствуем, что приближаемся к святой святых мыслителя. В этой связи, и только здесь, он хотел хоть раз без обиняков высказать свое мнение о религии своего времени. То, что он здесь говорит, - это точная формулировка результата, к которому пришли лучшие греческие мыслители в отношении религии греческого народа. По их мнению, она не была чистой выдумкой. В ней содержался элемент истины величайшей ценности. Но большая ее часть состояла из человеческих выдумок, за которыми не стояло никакой реальности.

Точка зрения, подобная аристотелевской, вряд ли была бы названа атеизмом среди древних, хотя бы потому, что небесные тела признавались божественными. Но по нашему определению это атеизм. Боги "неба" Аристотеля не имеют ничего общего с богами народной веры, даже имен, ибо Аристотель никогда их не называет. А остальные, вся толпа греческих антропоморфных богов, существуют только в человеческом воображении.

Преемники Аристотеля не представляют особого интереса для нашего исследования. Теофраста обвинили в нечестии, но обвинение полностью провалилось. [pg 087] Его теологическая позиция, безусловно, совпадала с позицией Аристотеля. О Стратоне, самом независимом из перипатетиков, известно, что в своем взгляде на природу он придавал большее значение материальным причинам, чем Аристотель, и поэтому пришел к иной концепции верховного божества. Аристотель отделил божество от природы и поместил его вне последней как бесплотное существо, главным определяющим фактором которого был

разум. По мнению Стратона, божество было тождественно природе и, как и последняя, не обладало сознанием; сознание было присуще только органической природе. Следовательно, мы не можем предположить, что он верил в божественность небесных тел в смысле Аристотеля, хотя до нас не дошло ни одного прямого высказывания на эту тему. О его отношении к народным верованиям мы ничего не слышим. Отрицание народных богов не обязательно подразумевается в теории Стратона, но кажется разумным само по себе и становится еще более вероятным из-за того, что все авторы считают само собой разумеющимся, что Стратон не знал другого бога, кроме всей природы.

Мы обозначили сократическую философию в ее отношении к народной вере как реакцию против радикального свободомыслия софистического движения. Может показаться необычным, что у Аристотеля она перерастает в воззрения, которые мы можем охарактеризовать только как атеизм. Однако между позициями софистов и Аристотеля есть важное различие. Как бы ни была радикальна в своей основе последняя, она, однако, не выступает открыто против народной веры - напротив, для того, кто не изучал ее более внимательно, она должна была выглядеть как согласие с народной [pg 088] верой. Само предположение о том, что небесные тела являются божественными, способствовало этому эффекту; как мы видели, это был пункт, на котором народное мнение делало большой акцент. Если мы добавим к этому, что Аристотель никогда не делал существование народных богов предметом спора; что он однозначно признавал установленное поклонение; и что он последовательно использовал некоторые фундаментальные понятия народной веры в своей философии - мы вряд ли сможем избежать вывода, что, несмотря на его личное освобождение от существующей религии, он является истинным представителем сократовской реакции против софистики. Но мы видим, что в этой реакции есть и оговорка. В продолжение более ранней греческой религиозной мысли она исходила из абсолютных определений божественного, предлагаемых народной верой, но, критикуя антропоморфизм на этой основе, она, в конце концов, не избежала столкновения с народной верой. Насколько далеко заходил каждый философ в своем противостоянии, зависело от его усмотрения, равно как и от средств, выбранных для примирения философского и народного взглядов. Теология сократических школ, таким образом, страдала некоторой половинчатостью; в основном она имела характер компромисса. Она не хотела отказываться от популярных представлений о богах, и все же они постоянно мешали ей. Этот дуализм определяет всю последующую греческую философию.

[pg 089]

Глава VI

В течение трех-четырех веков, прошедших между падением свободной Эллады и началом Римской империи, в античном мире произошли большие социальные и политические перемены, повлекшие за собой и жизненно важные изменения в религии. Главное явление в этой области - вторжение в Элладу иноземных, особенно восточных религий - не входит в рамки данного исследования. С одной стороны, это выражение недовольства старыми богами, с другой - вторжение новых богов способствовало бы вытеснению старых. Здесь нет речи об атеизме, это лишь изменение в рамках политеизма. Но и помимо этого изменения

есть свидетельства того, что старая вера в немалой степени утратила свою власть над умами людей. Здесь также вряд ли можно говорить об атеизме как таковом, но как фон для не очень многочисленных случаев такого атеизма в наш период, мы не можем игнорировать упадок народной веры. Наше исследование затрудняется отсутствием прямых свидетельств в этом вопросе, да и в целом в этот период. Из богатой эллинистической литературы почти все было утеряно, и мы ограничиваемся сообщениями и фрагментами.

Чтобы получить конкретную отправную точку, мы [pg 090] начнем с цитаты из историка Полибия - так сказать, единственного греческого прозаика раннего эллинистического периода, от произведений которого сохранились значительные и связные фрагменты. Полибий написал во второй половине II века историю мира, в котором Рим занимал главенствующее место. Здесь он, помимо прочего, дал подробное описание римской конституции и, таким образом, затронул вопрос о состоянии религии в Риме по сравнению с Грецией. По этому поводу он заявляет:

"Самое большое преимущество римской конституции, как мне кажется, заключается в ее представлении о богах, и я полагаю, что то, что у других народов презирается, является тем, что скрепляет римскую власть, - я имею в виду суеверие. Ибо эта черта у них настолько развита в сторону "ужасного" и настолько пропитала как частную, так и общественную жизнь, что является совершенно уникальной. Возможно, многим это покажется странным, но я думаю, что они действовали так, ориентируясь на народные массы. Ведь если бы можно было составить государство из разумных людей, такая процедура, несомненно, была бы излишней, но поскольку каждый народ, рассматриваемый как масса, легко внушаем и полон преступных инстинктов, беспричинного насилия и яростных страстей, то ничего не остается делать, как держать массы в подчинении с помощью смутных страхов и подобных фокусов. Поэтому я считаю, что древние не без причины и не случайно прививали массам представления о богах и подземном мире, и что в наши дни мы стремимся их уничтожить - это безрассудно и нерационально".

[pg 091]

В доказательство этого последнего утверждения следует сравнить состояние общественной морали в Греции и в Риме. В Греции нельзя доверить человеку несколько сотен фунтов стерлингов без десяти нотариусов, стольких же печатей и вдвое большего числа свидетелей; в Риме огромные общественные сокровища управляются честно, под защитой клятвы.

Как видим, в этом отрывке содержится прямое доказательство того, что во втором веке в Элладе - в отличие от Рима - была предпринята попытка разрушить веру в богов. Под "мы" Полибий, очевидно, подразумевал прежде всего ведущие политические круги. Он знал эти круги по личному опыту, и его свидетельство имеет тем больший вес, что он не выступает в роли ортодоксального человека, жалующегося в обычной манере на нечестие своих современников; напротив, он говорит как образованный и просвещенный человек, для которого само собой разумеется, что все эти разговоры о богах и подземном мире - миф, который никто из лучших классов не воспринимает всерьез. Такого тона мы еще не слышали, и это убедительное косвенное свидетельство того, что Полибий не ошибается, когда говорит о неверии высших слоев Греции.

В связи с этим работа Полибия представляет определенный интерес и по другому поводу. Там, где более ранние и более поздние авторы говорили о вмешательстве богов в ход истории, он, как правило, оперирует идеей, которую он называет Тихе. Это слово не поддается переводу, когда используется в таком смысле. Это нечто среднее между случайностью, удачей и судьбой. Оно более всеобъемлющее и более [pg 092] личное, чем

случай; оно не имеет неизменного, "закономерного" характера судьбы; скорее оно обозначает неисчислимость, капризность, связанную, особенно в раннем употреблении, со словом фортуна, но без склонности этого слова к использованию в хорошем смысле.

Религия Тихе - если мы можем использовать это выражение - не была новой в Элладе. Довольно рано Тихе стали поклоняться как богине среди других божеств, и это старое представление о том, что боги посылают удачу, наложило свой отпечаток на ряд устоявшихся фраз в частной и общественной жизни. Но здесь интерес представляет та смена религиозных представлений, в ходе которой Тихе оттесняет богов на задний план. Признаки этого мы находим уже у Фукидида. В своем взгляде на историю он делает основной упор, конечно, на человеческую инициативу и не в последнюю очередь на рациональный расчет как причину событий. Но там, где он вынужден считаться с элементом, не зависящим от человеческих усилий, он называет его Тихе, а не "бессмертными богами". Несколько похожую точку зрения мы находим у другого великого политического автора переходного к нашему времени периода, а именно у Демосфена. Демосфен, конечно, использует официальный аппарат богов: он обращается к ним в торжественных случаях; он цитирует их авторитет в поддержку своих утверждений (однажды он даже сообщил об откровении, полученном во сне); он называет своих противников врагами богов и т. д. Но в его политических рассуждениях боги играют незначительную роль. Факторы, с которыми он, как правило, считается, - это просто политические силы. Там, где он вынужден выдвигать [pg 093] вперед элементы, которые человек не может контролировать, он отдает предпочтение Тихе. Конечно, иногда он отождествляет ее с благосклонностью богов, но так, чтобы создавалось впечатление, что это всего лишь фасон речи. От оратора и государственного деятеля нельзя ожидать прямых высказываний вольнодумного характера, и все же Демосфен однажды дерзнул заявить, что Пифия, глашатай дельфийского оракула, была сторонницей Македонии, на что его противник Эсхин, любивший щеголять своей ортодоксальностью, не преминул бросить ему в зубы. В целом Эсхину нравилось представлять Демосфена безбожником, и, возможно, небезынтересно, что последний никогда не отвечал прямо на подобные выпады и не делал ничего косвенного, чтобы уменьшить их силу.

Во время бурных революций, произошедших в Элладе при Александре Македонском и его преемниках, и связанной с ними нестабильностью социально-политической обстановки, религия Тихе получила новый импульс. Одним махом Эллада была втянута в мировую политику. Все разрослось до колоссальных масштабов по сравнению с прежними условиями. Маленькие эллинские города-государства, которые до этого были каждый сам для себя миром, уменьшились до ничтожества. Старые боги словно не могли угнаться за этим бурным процессом экспансии. Люди почувствовали потребность в более широкой и всеобъемлющей религиозной концепции, которая отвечала бы изменившимся условиям, и такая идея была найдена в идее Тихе. Вдумчивые люди, такие как Деметрий из Фалерума, написали о ней целые книги; государства строили храмы [pg 094] Тихе; в частной религии она также играла большую роль. Никто особо не задумывался о связи Тихе со старыми богами. Следует помнить, что Тихе - это самое настоящее мирское понятие, и эллинистическая философия считала своей задачей именно сделать человека независимым от капризов судьбы. Иногда, однако, мы встречаем положительное утверждение мнения о том, что Тихе управляла и богами. Это характерно для положения дел: люди не хотели отказываться от старых богов, но уже не могли допустить, чтобы они занимали ведущее место.

Если мы на мгновение вернемся к Полибию, то обнаружим, что его концепция Тихе поразительно иллюстрирует дистанцию между ним и Фукидидом. В предисловии к своему труду, на первой же странице, он указывает, что общепризнанная задача исторической

литературы - отчасти воспитать людей для политической деятельности, отчасти научить их стойко переносить превратности судьбы, напоминая им о судьбе других. И впоследствии, когда он переходит к своей главной теме, основанию Римской империи, после объяснения плана своей работы, он говорит: "Итак, пока наш план. Но для того, чтобы моя жизнь была достаточно долгой, чтобы я смог осуществить задуманное, необходимо *содействие фортуны*". Более ранний или более поздний автор либо вообще оставил бы высшие силы вне игры, либо использовал бы выражение, демонстрирующее большее подчинение богам народной веры.

У более позднего автора, Плиния Старшего, мы снова находим характерное высказывание, проливающее свет на [pg 095] значение религии Тихе. После весьма вольного обзора народных представлений о богах Плиний говорит: "В качестве промежуточного положения между этими двумя мнениями (что есть божественное провидение и что его нет) люди сами придумали еще одну божественную силу, чтобы домыслы о божестве стали еще более неопределенными. Во всем мире, в каждом месте, в каждый час дня, во всех устах призывают и называют одну лишь Фортуну; ее одну обвиняют, на нее возлагают вину за все; только о ней мы думаем: ей вся хвала, ей вся вина. Ей поклоняются, произнося восторженные слова; ее считают непостоянной, многие даже слепой; она непостоянна, неустойчива, неопределенна, изменчива; она дарит свои благодеяния недостойным. Ей приписывают каждый убыток и каждый выигрыш; во всех счетах жизни она одна заполняет и дебет, и кредит, и мы настолько подвластны случайности, что сам Шанс становится нашим богом, что еще раз доказывает неопределенность божества". Даже если многое из этого можно списать на риторику, которой Плиний легко увлекался, сам факт остается непреложным: он считал себя вправе говорить, будто госпожа Фортуна свергла всех старых богов.

О том, что такой взгляд на жизнь должен был сохраняться очень упорно вплоть до того времени, когда наступила сильная реакция в сторону позитивного религиозного чувства, свидетельствуют романы того времени. Романы древних в целом были плохими произведениями. Большинство из них создано по рецепту маленького несчастья в каждой главе и большого счастья в последней. Двое влюбленных встречаются, [pg 096] влюбляются, расстаются, переживают по отдельности ряд несчастий, пока наконец не соединяются. Силой, управляющей их судьбами и формирующей все по этому образцу, регулярно является Тихе, никогда - боги. Свидетельство романов имеет особое значение, потому что их читали широкие массы образованных классов, а не избранные, которых направляла философия.

Еще одним свидетельством ослабления народной веры в эпоху эллинизма является упадок института оракулов. Это также относится к раннему периоду; уже в пятом и четвертом веках мы слышим о вмешательстве оракулов в политические дела гораздо меньше, чем в более ранние времена. Самый важный из них, Дельфийский оракул, получил страшный удар во время Священной войны (356-346 гг. до н.э.), когда фокийцы захватили его и использовали сокровища, накопленные в нем за века, для найма наемников и ведения войны. Столетьем ранее такие действия были бы невозможны; на деньги, полученные таким образом, нельзя было бы нанять ни одного солдата, а если бы их и удалось достать, то вся Эллада поднялась бы на борьбу с грабителями Храма, тогда как в Священной войне большинство государств проявило равнодушие, а некоторые даже встали на сторону фокийцев. В последующие годы, после того как Филипп Македонский положил конец фокийскому скандалу, оракул фактически находился в его руках - именно в этот период Демосфен заклеил его как глашатая Филиппа. В последующие века он также зависел от различных правителей Эллады и, несомненно, утратил всякий общественный авторитет. В течение этого [pg 097] периода мы

почти ничего не слышим об оракулах Эллады, пока время до и после рождения Христа не дает нам четких доказательств их полного упадка.

Так, Страбон, писавший во времена правления Августа, говорит, что древние придавали большее значение гаданиям в целом и оракулам в частности, тогда как люди его времени были совершенно равнодушны к этим вещам. В качестве причины он называет то, что римляне довольствовались сивиллиными книгами и собственной системой гадания. Его замечание относится к оракулу в Ливии, который раньше пользовался большой популярностью, но в его время почти исчез. Он, несомненно, прав, но упадок оракулов нельзя объяснить безразличием римлян. Плутарх в монографии, посвященной прекращению существования оракулов, предоставляет нам более подробную информацию. Из нее следует, что не только оракул Аммона, но и многочисленные оракулы Беотии прекратили свое существование, за одним исключением, в то время как даже для оракула в Дельфах, где раньше работали три жрицы, достаточно было одной. Отметим также, что вопросы, задаваемые оракулу, в основном были недостойными или неважными.

То невнимание, которое иногда проявлялось к священным местам и вещам во время войн эллинистического периода, несомненно, можно рассматривать как результат ослабления интереса к старым богам. У нас есть подробная информация на этот счет из войны между Филиппом Македонским и этолийцами в 220-217 гг. до н. э. Этолийцы начали с [pg 098] разрушения храмов в Диуме и Додоне, после чего Филипп в ответ полностью разрушил федеральное святилище этолийцев в Фермоне. Полибий говорит о полководце Филиппа Дикеархе, что везде, где он высаживался, он воздвигал алтари "безбожию и беззаконию" и приносил на них жертвы. Судя по тому, как его ненавидели, его практика должна была соответствовать его теории.

В этом контексте необходимо упомянуть еще одно явление, хотя оно и выходит за рамки, в которых мы до сих пор находились, и хотя его связь со свободомыслием и религиозным просвещением, несомненно, при ближайшем рассмотрении окажется спорной. Это упадок установленного культа римского государства в поздние годы Республики.

На предыдущих страницах мы не рассматривали условия в Риме, просто потому, что до нас не дошло ничего об атеизме в ранние времена Рима, и мы можем предположить, что его не существовало. О религиозной мысли в Риме, соответствующей греческой, мы ничего не слышим, как и о философии, которую римляне не создавали. Все, что было известно о философии в Риме, было просто заимствовано у греков. Греческое влияние не ощущалось всерьез до II века до н. э., хотя уже примерно в середине III века римляне, благодаря постановке пьес, переведенных с греческого, познакомились с греческой драматической поэзией и содержащейся в ней религиозной мыслью. Ни последняя, ни ереси философов, похоже, не произвели на них [pg 099] глубокого впечатления. Энний, их самый значительный поэт второго века, несомненно, испытал сильное влияние греческого свободомыслия, но это, очевидно, было единичным явлением. Кроме того, по происхождению Энний был не уроженцем Рима, а наполовину греком. Свидетельство Полибия (конец II века) о римском религиозном консерватизме достаточно красноречиво. Его причины, несомненно, имеют сложный характер, но как одна из них выделяется особенность самой римской религии. Как бы сильно она ни напоминала греческую религию внешне - сходство усиливалось многочисленными заимствованиями как религиозных обрядов, так и божеств, - она решительно отличается от нее тем, что в большей степени ограничена культом и, прежде всего, полностью лишена мифологии. Римские боги были силами, об обрядах поклонения которым были известны самые точные подробности или их можно было выяснить при необходимости, но они были мало индивидуальны, и об их личных отношениях люди знали

мало и заботились меньше. С эстетической точки зрения это был большой недостаток. Римские боги не давали хороших тем для поэзии и искусства, а когда их приходилось использовать в качестве таковых, они неизменно заменялись заимствованиями у греков. Но, как и в случае с греческим свободомыслием и греческой критикой религии, их преимущество заключалось в том, что отсутствовала жизненно важная точка для атаки. Все предосудительные рассказы о подвигах богов и связанные с ними представления об их природе, которые послужили причиной греческой атаки на народную веру, просто не существовали в римской религии. С другой стороны, ее обряды во многих отношениях были более примитивными, чем греческие, но греческая философия [pg 100] была очень сдержанной в своей критике ритуала. Поэтому мы, несомненно, можем считать само собой разумеющимся, хотя у нас нет прямых доказательств этого, что даже римляне, получившие греческое образование, долгое время рассматривали греческую критику религии как нечто чуждое, не касающееся их.

То, что наступило время, когда все изменилось; то, что к концу Республики среди высших слоев населения появился большой скептицизм по отношению к установленной религии Рима, не вызывает сомнений, и впоследствии мы найдем повод рассмотреть это более подробно. В этой связи требует внимания еще одно обстоятельство, которое, к тому же, некоторые связывают с греческим влиянием среди высших классов, а именно: упадок установленного культа Римского государства в последние годы Республики. В реальных фактах вряд ли можно сомневаться, хотя мы знаем о них очень мало. Решающие симптомы таковы: Август, приняв власть, был вынужден отремонтировать около восьмидесяти обветшавших храмов в Риме и восстановить ряд религиозных обрядов и священнодействий, которые прекратили свое существование. Среди них был один из самых важных - жрец Юпитера, должность которого оставалась вакантной более семидесяти пяти лет (87-11 гг. до н. э.), поскольку исключала возможность политической карьеры. Кроме того, поступали жалобы на то, что частные лица посягали на места, отведенные для религиозного культа; что Варро, когда писал свой большой труд о римской религии, во многих случаях не мог определить, какому богу посвящался существующий культ; и вообще, согласно его собственному [pg 101] заявлению, он написал свой труд, в частности, для того, чтобы спасти большую часть старой римской религии от полного забвения из-за безразличия самих римлян. Очевидно, что такое положение вещей было бы невозможно в обществе, где традиционная религия была живой силой, не только формально признанной всеми, но и ощущаемой как жизненная необходимость, как духовный хлеб насущный для народа.

Однако считать, что главной причиной упадка устоявшейся религии Рима было вторжение греческой культуры, а также то, что представители римской аристократии, из которых набирались жрецы и которые руководили культом, под этим влиянием стали равнодушны к традиционной религии, - это, на мой взгляд, совсем не то. Мы можем считать само собой разумеющимся, что правящие классы Рима не решились бы допустить упадка культа, если бы в массах населения существовал серьезный интерес к нему; и столь же несомненно, что греческая философия и религиозная критика не проникли в эти массы. Когда они стали равнодушны к национальной религии, это было вызвано причинами, не имеющими ничего общего со свободомыслием. Старая римская религия была приспособлена для маленькой, узкой и однородной общины, главной составляющей и настоящим ядром которой были крупные и мелкие крестьяне и мелкие ремесленники. В последние века Республики общественное развитие привело к полному упадку римского крестьянства, да и свободные ремесленники жили не лучше. На месте [pg 102] старого Рима возникла столица империи, населенная миллионным населением необычайно смешанного состава. Среди этого населения не только было много иностранцев-иммигрантов, но и, в силу особого римского

правила, согласно которому каждый раб, получивший свободу, приобретал гражданство, значительная часть граждан должна была быть иностранного происхождения. Только некоторые части римской религии, особенно культ великих центральных божеств государственной религии, могли идти в ногу с этими изменившимися условиями; остальная часть в действительности потеряла всякую связь с римским обществом, как она развивалась в течение времени, и поддерживалась только силой привычки. К этому следует добавить свойственную римлянам смесь подвижности и консерватизма в религиозных вопросах. Римское суеверие и неопределенность в отношении богов привели, с одной стороны, к постоянному созданию новых культов и новых святилищ, а с другой - к боязни допустить угасание какого-либо из старых культов. Вследствие этого в Риме на протяжении веков должно было накопиться огромное количество мертвого и бесполезного ритуального материала, который, конечно же, мешал во время бурного развития города в последний век Республики. Постепенно ситуация должна была дойти до такой степени, что коренная реформа, прежде всего сокращение, всего культа стала необходимостью. Для проведения такой реформы республиканское правительство оказалось столь же неприспособленным, как и для выполнения всех остальных задач, которые ставило перед ним развитие империи и столицы в то время. Не следует, однако, забывать, что правящий класс [pg 103] не только не был способен по политическим причинам провести серьезные реформы, но и не имел воли к этому из-за религиозной индифферентности, и поэтому пустил все на самотек. Следствием этого стала анархия, как и во всех других сферах того времени; но в то же время очевидна тенденция к единственному разумному решению - ограничению старого римского государства-культа. Одновременное сильное влияние иностранных религий было неизбежным в смешанном населении столицы. То, что эти влияния затронули и низшие слои горожан, во всяком случае, свидетельствует о том, что они не были равнодушны к религии.

В основных чертах это все сведения, которые мне удалось собрать об общем упадке веры в богов в эллинистический период. Судя по этой информации, мы должны были бы ожидать, что в философии этого периода будут заметны сильные тенденции к атеизму. Однако эти ожидания обречены на разочарование. Господствующие философские школы в целом сохраняли доброжелательное отношение к богам народной веры и особенно к их поклонению, хотя и принимали существующую религию лишь со строгими оговорками.

Наиболее характерным, но наименее последовательным и оригинальным было отношение стоической школы. Стоики были пантеистами. Их божеством была субстанция, которую они обозначали как огонь, но которая, надо признать, сильно отличалась от огня как элемента. Он пронизывал весь мир. Он породил мир из самого себя, снова поглотил его, и этот процесс повторялся до бесконечности. Божественный [pg 104] огонь был также разумом, и как таковой он был причиной гармонии мирового порядка. То, что из сознательного разума было найдено в мире, было частью божественного разума.

Хотя в этой схеме вещей абстрактно оставалось достаточно места для богов народной веры, тем не менее стоики в действительности их не признавали. В принципе их позиция была такой же, как и у Аристотеля. Они считали божественными небесные тела, но все остальное, а именно антропоморфные боги, были для них ничем.

В своем объяснении происхождения богов они пошли дальше Аристотеля, но их доктрина не всегда была одинаковой в этом вопросе. Ранние стоики считали мифологию и всю теологию человеческими изобретениями, но не произвольными. Мифологию, считали они, следует понимать аллегорически; она была наивным выражением отчасти правильного представления о природе, отчасти этических и метафизических истин. Строго говоря, люди всегда были стоиками, хотя и в несовершенном виде. Эта точка зрения была подробно

разработана первыми стоиками, которые опирались отчасти на более ранний натурализм, уже пробивший себе дорогу в этом направлении, а отчасти на софистику, так что они даже снова ввели в моду теорию Продика, согласно которой боги были ипостасью благ цивилизации. Такая точка зрения, конечно, не могла быть сохранена без произвола и абсурда, которые подвергали ее нелицеприятной критике. По-видимому, именно поэтому поздние стоики, и особенно Посейдоний, пошли другим путем. Они приняли доктрину [pg 105] Ксенократа о демонах и развили ее в фантастических формах. Однако от более раннего метода не отказались, и во времена Цицерона мы находим оба взгляда, представленные в доктрине школы.

Таков внешний вид теории. В обеих своих формах она, очевидно, представляет собой попытку встретить народную веру на полпути с позиции, которая на самом деле находится за ее пределами. Еще более отчетливо эта тенденция прослеживается в практике стоиков. Они признавали общественное поклонение и настаивали на его преимуществах; в своих моральных размышлениях они использовали богов в качестве идеалов в сократовской манере, несмотря на то, что в своей теории они не допускали богов, которые были бы идеальными людьми; более того, они даже пошли на то, чтобы дать своему философскому божеству, "универсальному разуму", имя Зевса по преимуществу, хотя у него не было ничего общего с олимпийским правителем богов и людей, кроме имени. Эта пронизывающая двусмысленность вызвала заслуженные упреки в адрес стоиков еще в античные времена; но какой бы непривлекательной она ни казалась нам, она имеет значение как проявление того, что народные верования продолжали оказывать большое влияние даже на умы высших классов, ведь именно к ним апеллировали стоики.

Гораздо более оригинальным и последовательным является отношение эпикурейцев к народной вере. Эпикур безоговорочно признавал ее основу, то есть существование антропоморфных существ более высокого порядка, чем человек. Его боги имели человеческий облик, но были вечными и блаженными. В последнее определение, согласно этическому идеалу Эпикура, входила идея о том, что боги свободны от всяких забот, включая интерес к [pg 106] природе или к человеческим делам. Они были полностью вне мира, и Эпикур выразил этот факт, поместив их в пустые пространства между бесконечным числом сферических миров, которые он предполагал. Там его боги жили в блаженстве, как идеальные эпикурейцы. Лукреций, единственный поэт этой школы, прославлял их в великолепных стихах, мотив которых он позаимствовал из гомеровского описания Олимпа. Таким образом, Эпикуру удалось поддержать и само общественное поклонение. Оно, конечно, не могло иметь никакой практической цели, но было оправдано как выражение уважения, которое человек испытывает к существам, чье существование выражает человеческий идеал.

Причины, по которым Эпикур так относился к народным верованиям, достаточно просты. Он утверждал, что свидетельства чувственного восприятия являются основой любого знания, и считал, что чувства (через сны) дают доказательства существования богов. А в народных представлениях о блаженстве богов он находил прямое подтверждение своего этического идеала. Что касается их вечности, то здесь дело обстояло сложнее. В основе его системы лежала теория о том, что все состоит из атомов и что вечны только атомы как таковые, а не тела, состоящие из атомов. Богов он тоже считал состоящими из атомов, но при этом утверждал, что они вечны. Любое рациональное объяснение этого постулата невозможно на основе гипотез Эпикура, поэтому критика его теологии была направлена прежде всего против этого пункта.

Эпикур был греческим философом, который наиболее последовательно проводил курс на подчеркивание популярной догмы о совершенстве богов, чтобы [pg 107] сохранить народные представления о них. И он был тем философом, для которого этот курс казался наиболее очевидным, поскольку его этический идеал - спокойствие - совпадал с древнейшим народным идеалом божественного существования. Таким образом, эпикурейство стало самой ортодоксальной из всех греческих философских школ. Если Эпикуру все же не удалось избежать обвинений в атеизме, то причина этого заключается лишь в том, что вся его теология была с порога осуждена как лицемерие. Предполагалось, что она была создана им лишь для того, чтобы защититься от обвинений в нечестии, а не являлась его действительной верой. Сейчас это обвинение повсеместно признано необоснованным, и эпикурейцам не составило труда с интересом опровергнуть его. Они с особым удовольствием указывали на то, что теология других школ была гораздо более далека от народных верований, чем их собственная, и, несмотря на признание существующей религии, в корне расходилась с ней. Но в действительности их собственная была ничуть не лучше: боги, которые ничуть не беспокоились о человеческих делах, были существами, для которых народная вера не имела смысла. Не имело значения, что определение природы богов, данное Эпикуром, было прямым следствием фундаментальной доктрины народной веры. Народная религия не терпит педантизма.

В этой связи мы не можем обойти вниманием третью философскую школу, которая сыграла далеко не последнюю роль во второй половине нашего периода, а именно скептицизм. Скептическая философия как таковая восходит к Сократу, от которого берет свое начало так называемая мегарианская школа, но наибольшего значения она достигла лишь во втором веке, когда [pg 108] академическая школа стала скептической. Особенно знаменит был философ Карнеад, блестящий мастер логики и диалектики, который добился успеха благодаря своей тщательной негативной критике доктрин других философских школ ("Догматика"). Для такой критики теология философов была благодарным предметом, и Карнеад не пожалел ее. Здесь, как и во всех исследованиях скептиков, теоретический результат заключался в том, что никакой научной уверенности достичь нельзя: утверждать или отрицать существование богов одинаково неверно. Но на практике отношение скептиков было совершенно иным. Как и другие люди, они действовали на основе непосредственных впечатлений и опыта, хотя и не верили, что что-либо можно доказать научно, например, даже реальность мира чувств, так же они признавали существующий культ и жили в целом как добрые язычники. Хотя скептицизм и был характерен для того периода греческой духовной жизни, когда греческая мысль утратила веру в себя, он, однако, был очень далек от поддержки атеизма. Напротив, согласно правильной скептической доктрине, атеизм был догматическим утверждением, которое теоретически было столь же предвзвешенным, как и его антитеза, а на практике подлежало полному отрицанию.

Более радикальная позиция, чем эта, в отношении богов народной веры не встречается в эллинистический период, разве что среди менее известных школ и в начале этого периода. Мы уже упоминали таких мыслителей, как Стратон, Теодор и Стилпо; хронологически они относятся к эпохе эллинизма, но в силу их [pg 109] связи с сократической философией они были рассмотрены в последней главе. Определенно полемическое отношение к народной вере также является характерной чертой кинической школы, поэтому, хотя наши сведения очень скудны, мы должны рассказать о ней немного подробнее.

Киники продолжили тенденцию Антисфена, но школа сравнительно скоро утратила свое значение. После третьего века мы больше не слышим о киниках, пока они не появляются вновь около 100 года н.э. Но в четвертом и третьем веках школа имела важных

представителей. Самым известным из них является Диоген; его жизнь, конечно, опутана такой паутиной легенд, что трудно составить верное представление о его личности. О его отношении к народным верованиям известно одно: он не принимал участия в поклонении богам. Это был общий принцип киников; их аргументом было то, что боги "ни в чем не нуждаются" (см. выше, с. 60 и 41). Если мы находим его обвиненным в атеизме в анекдоте весьма сомнительной ценности, это может быть, если в этом есть что-то, связано с его отказом от поклонения. Однако об одном из его преемников, Бионе Бористенском, мы имеем достоверные сведения, что он отрицал существование богов, с приложением назидательной легенды о том, что он был обращен в веру перед смертью. Но мы также слышим о Бионе, что он был учеником атеиста Теодора, и другие факты позволяют предположить, что Бион объединил кинические и гедонистические принципы в своем образе жизни - компромисс, который был не таким уж маловероятным, как можно было бы предположить. Поэтому отношение Биона нельзя считать типичным для кинизма. Другим [pg 110] киником примерно того же периода (начало третьего века) был Менипп из Гадары (в северной Палестине). Он писал рассказы и диалоги в смеси прозы и стихов. Их содержание было сатирическим, причем сатира была направлена против современных философов и их учений, а также против популярных представлений о богах. Менипп использовал частично старую критику мифологии и частично философские нападки на народные представления о богах. Единственной новинкой была шутливая форма, в которой он скрывал жало серьезной критики. Невозможно решить, отрицал ли он существование богов, но его сатира на народные представления и ее успех среди современников, по крайней мере, свидетельствуют об ослаблении народной веры среди образованных классов. В самой Элладе он, по-видимому, очень рано вышел из моды; но римляне снова взяли его на вооружение; Варро и Сенека подражали ему, а Лукиан снова сделал его имя знаменитым в греческом мире во втором веке после Рождества Христова. Именно благодаря Лукиану мы можем составить представление о литературной деятельности Мениппа, поэтому мы вернемся к сатире киников в нашей главе, посвященной эпохе Римской империи.

В ходе нашего исследования греческой философской мысли в эллинистический период мы встретили лишь несколько случаев атеизма в строгом смысле слова, и все они происходят около и сразу после 300 года, хотя, похоже, между ними нет никакой внутренней связи. Примерно в это же время появился писатель, не принадлежащий к кругу философов, которого регулярно причисляют к атеистам и который [pg 111] дал имя своеобразной теории о происхождении идеи богов, а именно Эвгемер. Говорят, что он много путешествовал на службе у царя Кассандра Македонского. Во всяком случае, свои теологические взгляды он опубликовал в виде книги о путешествиях, которая, однако, была полностью вымышленной. Он рассказывает, как прибыл на остров Панхей в Индийском океане и в одном из храмов обнаружил длинную надпись, в которой Уранос, Кронос, Зевс и другие боги описывали свои подвиги. Суть истории заключалась в том, что эти боги когда-то были людьми, великими царями и правителями, которые одарили свои народы всевозможными улучшениями в цивилизации и таким образом стали почитаться как боги. Из рассказов следует, что Эвгемер считал небесные тела настоящими и вечными богами - он полагал, что Уранос первым научил людей поклоняться им; кроме того, поскольку его теория общепринята, следует предположить, что, по его мнению, другие боги перестали существовать как таковые после их смерти. Это согласуется с тем фактом, что Эвгемера обычно характеризовали как атеиста.

Теория о том, что боги сначала были людьми, возникла не у Эвгемера, хотя и получила от него свое название (эвгемеризм). Теория имела некоторую поддержку в популярной вере, которая признавала богов (Геракл, Асклепий), живших как люди на земле; и мнение, которое было основополагающим в греческой религии, что боги *появились на свет*, а не существовали от вечности, благоприятствовало бы этой теории. Более того, у Эвгемера был непосредственный предшественник в лице чуть более раннего [pg 112] Гекатея из Абдеры, который изложил аналогичную теорию, с той разницей, однако, что он придерживался мнения, что все прекрасные люди становятся настоящими богами. Но теория Эвгемера появилась как раз в нужный момент и упала на благодатную почву. Александр Македонский и его преемники приняли восточную политику, согласно которой правителю поклонялись как богу, и в этом их поддерживала тенденция, которая уже периодически давала о себе знать среди греков на Востоке. Эвгемер лишь перевернул ситуацию: если правители были богами, то из этого следовало, что боги были правителями. Неудивительно, что его теория получила широкое распространение. О ее огромном влиянии можно судить по многочисленным аналогичным попыткам в эллинистическом мире. В Риме во втором веке Энний перевел его работы на латынь, а во времена Августа такой автор, как Диодор, в своей популярной истории мира преподносил эвгемеризм как лучшее научное объяснение происхождения религии. Характерно, что и иудеи, и христиане в своих нападках на язычество считались с эвгемеризмом как с устоявшейся теорией. Как всем известно, она сохранилась до наших дней; Карлайл, полагаю, является ее последним выдающимся выразителем.

Для эвгемеризма в его наиболее радикальной форме характерно то, что он предполагал, что богов политеизма не существует; до сих пор это атеизм. Но не менее характерно, что он пошел на уступку народной вере в то, что его боги когда-то существовали. Тем самым он занимает место, несмотря на свой большой радикализм, в одном ряду с большинством других древних теорий о происхождении человеческих [pg 113] представлений о богах. Боги народных верований не могли выжить в свете античной мысли, которая по своей сути была свободомыслием, не связанным догмами. Но философы древности не могли не верить, что психологический факт таких огромных размеров, как древний политеизм, должен иметь что-то, отвечающее ему в объективном мире. Античная философия никогда не избавлялась от этой дилеммы; отсюда открытое признание Платоном абсурда; отсюда восторг Аристотеля от возможности встретить народную веру на полпути в его предположении о божественности небесных тел; отсюда демоны Ксенократа, аллегории стоиков, идеальные эпикурейцы Эпикура, ранние благодетели человечества Эвгемера. И можно сказать, что чем больше греки узнавали об окружающем их мире, тем больше утверждались в своем мнении, ибо в многообразии политеизма они повсюду находили один и тот же принцип, одну и ту же веру во множество существ более высокого порядка, чем человек.

Теория Эвгемера, несомненно, является последней серьезной попыткой в старом языческом мире дать объяснение народной вере, которую можно назвать подлинным атеизмом. Однако мы не оставим эллинистический период, не бросив взгляд на некоторых личностей, о которых у нас достаточно информации, чтобы составить представление об их религиозной позиции, и чье отношение к народной вере, во всяком случае, очень близко к чистому и простому атеизму.

Один из них - Полибий. В цитированном выше отрывке, где говорится об упадке народной веры в эллинистический период, Полибий также приводит свою собственную [pg 114] теорию происхождения представлений людей о богах. Она не нова. Это теория, известная по фрагменту Крития, которую можно назвать политической теорией. Во фрагменте она предстает как чистый и простой атеизм, и кажется очевидным понимать ее таким же образом

у Полибия. То, что он проявляет склонность к эвемеризму в другой отрывке, где он говорит о происхождении религиозных идей, само по себе не противоречит этому - две теории тесно связаны и вполне могли бы быть объединены. Но у нас есть ряд отрывков, в которых Полибий выражается таким образом, что кажется совершенно непримиримым с чисто атеистической точкой зрения. Он прямо признает гадания и поклонение оправданными; в нескольких местах он называет бедствия, постигшие отдельных людей или целый народ, посланными богами или даже наказанием за нечестие; а в конце своей работы он, в значительном контрасте с тоном ее начала, возносит молитву богам, чтобы они даровали ему счастливое завершение его долгой жизни. Создается впечатление, что в определенный период своей жизни Полибий попал под влияние стоицизма и, как следствие, сильно изменил свои прежние взгляды. Однако то, что они носили атеистический характер, не вызывает сомнений, и это является решающим моментом в данной связи.

Философская позиция Цицерона была академической, то есть скептической. Но в согласии с доктринами школы, существовавшей как раз в этот период, он использовал свою свободу скептика, чтобы отдать предпочтение таким философским доктринам, которые казались ему более разумными, чем другие, независимо от школы, из которой они исходили. В своей [pg 115] философии религии он был особенно стоиком. Он сам прямо настаивал на этой точке зрения в заключительных словах своей работы "О природе богов". Поскольку он не был философом и не претендовал на то, чтобы быть им, его философские изложения не имеют для нас никакого значения; они все из вторых рук, в основном просто переводы из греческих источников. То, что мы использовали их на предыдущих страницах, чтобы пролить свет на теологию ранней, особенно эллинистической, философии, само собой разумеется. Но его личная религиозная позиция не лишена интереса.

Как оратор и государственный деятель Цицерон полностью стоял на стороне установленной римской религии, оперируя "бессмертными богами", Юпитером Оптимусом Максимусом и т. д., когда ему было удобно. В своих работах о государстве и законах он решительно придерживается установленной религии. Но все это лишь политика. Лично у Цицерона не было другой религии, кроме философии. Философия была его утешением в невзгодах, или он пытался сделать ее таковой, так как результат часто был безразличен; и он обращался к философии, чтобы руководствоваться ею в этических вопросах. В его трудах мы не находим никаких указаний на то, что боги народной веры имели для него какое-то значение в этих отношениях. Более того, он не без оснований полагал, что это точка зрения всех остальных, и, очевидно, не ошибся. Сохранилось множество писем от него к его окружению и не мало от его друзей и знакомых к нему; в своих философских трудах он часто вводит современных ему римлян в качестве персонажей диалога. Но во всей этой литературе [pg 116] никогда нет ни малейшего намека на то, что римлянин из лучшего класса придерживался ортодоксальных взглядов на государственную религию или даже мог их предположить. Для Цицерона и его окружения народная вера не существовала как элемент их личной религии.

Такая точка зрения, конечно, практически является атеизмом, и в этом смысле атеизм был широко распространен среди высших слоев греко-римского общества около времени рождения Христа. Но от этого до теоретического атеизма еще приличный шаг. Цицерон сам дает забавный пример того, как легко люди, которые, казалось бы, полностью освободились от официальной религии своего общества, могут отступить от нее. Когда в 45 году до н. э. умерла его любимая дочь Туллия, стало очевидно, что Цицерон, в первые минуты своего горя, которое было тем сильнее, что он был отстранен от политической деятельности во время диктатуры Цезаря, не мог утешиться одной лишь философией. Ему хотелось чего-то более осязаемого, и вот ему пришла в голову идея возвеличить Туллию среди богов. Он

задумал построить храм и учредить культ в ее честь. Он приложил все усилия, чтобы устроить это дело, старался купить землю на видном месте в Риме и готов был пойти на самые большие денежные жертвы, чтобы добиться заметного результата. Однако из всего этого ничего не вышло; друзья Цицерона, которые должны были помочь ему довести дело до конца, были, возможно, едва ли так горячи, как он сам; время смягчило его собственное горе, и в конце концов он довольствовался публикацией утешительного послания, написанного [pg 117] им самим, или, правильнее говоря, переведенного с известного греческого произведения и приспособленного к данному случаю. Пока что он закончил там, где и должен был, то есть в философии; но этот маленький инцидент важен не в последнюю очередь потому, что показывает, каким практическим целям мог служить эвмеризм и насколько сомнительным был его атеистический характер в конце концов. Ведь не только предполагаемый апофеоз Туллия сам по себе был эвмеристской идеей, но и Цицерон прямо защищал его эвмеристскими аргументами, хотя и говорил так, будто усопшие, которым поклонялись как богам, действительно стали богами.

Отношение Цицерона и его современников к народным верованиям оставалось общим в первые дни существования империи. Не помогло ни то, что Август восстановил пришедший в упадок государственный культ во всем его великолепии и разнообразии, ни то, что поэты в его правление, желая выразить себя в гармонии с духом нового режима, прямо или косвенно восхваляли возрожденную ортодоксию. Везде, где мы находим выражение личного религиозного чувства людей того времени - в Посланиях Горация, в посмертных небольших поэмах Вергилия или в тех отрывках его больших произведений, где он выражает свои собственные идеалы, - преобладает философия, а официальная религия игнорируется. Вергилий был эпикурейцем, Гораций - эклектиком, то эпикурейцем, то стоиком; у Августа был домашний философ. Овидий использовал свой гений для написания пародий на старую мифологию и в то же время сочинил серьезную для него поэму о римском культе; а когда его постигло несчастье и он был изгнан из столичного общества, которое было для него дыханием жизни [pg 118], он был покинут не только людьми, но и богами - у него не было даже философии, которой он мог бы себя утешить. Лишь у низших писателей, таких как Валерий Максим, написавший труд о великих делах - добрых и злых - при Тиберии, мы находим иной дух.

Прямые высказывания об отношении людей к богам, из которых можно сделать выводы, в этот период встречаются редко. Этот вопрос был настолько далек от мыслей этих людей, что они никогда не упоминали о нем, за исключением тех случаев, когда по политическим или эстетическим причинам принимали ортодоксальный вид. Тем не менее, время от времени мы натываемся на что-то. Одно из самых значительных высказываний принадлежит Плинию Старшему, из которого мы процитировали отрывок о поклонении Фортуне. Плиний открывает свою научную энциклопедию, объясняя устройство Вселенной в ее общих чертах; он делает это по образцу физики стоиков, поэтому он называет Вселенную Богом. Далее следует обзор специальной теологии. Он вводится следующим образом: "Поэтому я считаю признаком человеческой слабости спрашивать о форме и облике Бога. Кем бы ни был Бог, если какой-либо другой бог (кроме вселенной) вообще существует, и в какой бы части мира он ни находился, он есть все восприятие, все зрение, все слух, вся душа, весь разум, вся самость". Затем в самом высокомерном тоне перечисляются популярные представления о богах и указывается на их нелепость. Вежливый поклон делается в адрес поклонения императорам и его мотивов, остальное - не более чем персифляция. Даже Провидение, которое признавали стоики, не признается [pg 119] Плинием. Заключение похоже на начало: "Для несовершенной человеческой природы особым утешением является то, что и Бог не всемогущ (он не может ни предать себя смерти, даже если бы захотел, хотя он дал человеку

эту власть и это его самый лучший дар в этом наказании - жизнь; ни дать бессмертие смертным, ни оживить мертвых; ни сделать так, чтобы те, кто жил, не жили, или чтобы тот, кто занимал почетные должности, не занимал их); и что у него нет иной власти над прошлым, кроме власти забвения; и что (чтобы мы могли также привести шуточное доказательство нашего партнерства с Богом) он не может сделать так, чтобы дважды десять было не двадцать, и многое другое в том же роде - все это ясно показывает силу Природы, и именно ее мы называем Богом."

Мнение, подобное высказанному здесь, без сомнения, должно быть обозначено как атеизм, хотя оно есть не что иное, как логически доведенный до конца стоический пантеизм. Как мы уже говорили, мы редко встречаем его в таком прямом выражении, но вряд ли можно сомневаться, что даже во времена Плиния оно было весьма распространено в Риме. Итак, в этот момент образованные классы античного мира попали под влияние эллинистической философии.

[pg 120]

Глава VII

Хотя основание Империи во многом открыло новую эру для античного мира, конечно, невозможно в исследовании, которое не ограничивается политической историей в узком смысле этого слова, оперировать чем-либо, кроме самых слабых хронологических делений. Поэтому в последней главе мы вынуждены были включить явления, относящиеся к раннему периоду существования империи, чтобы не разделять то, что естественным образом принадлежало друг другу. С точки зрения религиозной истории разделительная линия не может быть проведена по императору Августу, несмотря на его восстановление культа и ортодоксальную реакцию в официальной поэзии Августа, а скорее примерно в начале второго века. Энтузиазм эпохи Августа по поводу старых добрых времен был не более чем аффектом. Он быстро испарился, когда обещанное тысячелетие не наступило, и сменился сдержанностью, переросшей в цинизм - но, надо понимать, только в высших кругах столицы. В империи в целом развитие шло своим естественным спокойным путем, не затронутым тем, как исчезала старая римская аристократия; и это развитие не имело тенденции к атеизму.

Реакция на позитивное религиозное чувство, [pg 121] которая отчетливо проявляется во втором веке после Рождества Христова, хотя подготовка к ней, несомненно, относится к более раннему времени, является, возможно, самым замечательным явлением в религиозной истории античности. Здесь не место разбираться в его причинах, которые до сих пор остаются во многом необъяснимыми; нет даже причин более пристально вникать в его внешние проявления, поскольку сама вещь ни у кого не вызывает сомнений. Достаточно привести в пример таких авторов, как Суетоний с его наивной верой в чудеса и ритор Аристид с его культом Асклепия и общим ханжеством; или такую незначительную фигуру, как Аэлиан, который написал целые книги с ярко выраженным, можно даже сказать фанатичным, набожным характером; или такие философские течения, как неопифагорейство и неоплатонизм, которые в равной степени относятся к мистической теологии, как и попытки научного объяснения Вселенной. Характерно также, что в это время фактически угасает

такая по сути антирелигиозная школа, как эпикурейцы. В этих условиях нашей задачей в данной главе должно стать выявление сравнительно немногочисленных и слабых следов других течений, которые еще давали о себе знать.

Из ранних философских школ стоицизм заново расцвел во втором веке; сам император Марк Аврелий был видным приверженцем этого вероучения. Однако этот поздний стоицизм несколько отличается от раннего. Он ограничивает до минимума научный аппарат, которым оперировали ранние стоики, и занимается почти исключительно практической этикой на религиозной основе. Его религия - это религия обычного [pg 122] стоицизма: пантеизм и вера в Провидение. Но в целом он относится к народной религии более благосклонно, чем ранний стоицизм. От горькой критики абсурдности поклонения богам и мифологии, которую можно встретить еще у Сенеки, ничего не осталось. Напротив, участие в общественных богослужениях по-прежнему предписывается как долг; более того: нападки на веру в богов в прямом народном смысле этого слова осуждаются как пагубные и предосудительные. Пожалуй, нельзя привести более яркого доказательства революции, произошедшей в отношении образованных классов к народной религии, чем это изменение позиции стоицизма.

Противоположной была позиция другой школы, которая была в моде в то же время, что и стоицизм, а именно киников. Между кинизмом и народной верой с ранних времен существовали напряженные отношения. Правда, киники не совсем отрицали существование богов, но они отвергали поклонение им на том основании, что боги ни в чем не нуждаются, и категорически отрицали большинство народных представлений о богах. Ведь последние, по сути, были народными и традиционными, и вся цель киников заключалась в том, чтобы противостоять существующей оценке ценностей. Характерным примером их манеры именно к этому периоду служат фрагменты сочинения Эномая. Работа называлась "Разоблаченные мошенники" и содержала яростную атаку на оракулов. Его тон чрезвычайно резок. В сохранившихся фрагментах Эномай обращается к богу в [pg 123] Дельфах и осыпает его оскорблениями. Но нам прямо говорят - и одно высказывание самого Эномая подтверждает это, - что нападки были направлены не против бога, а против людей, которые давали оракулы от его имени. По его мнению, все это было мошенничеством жрецов - мнение, которое в иных случаях было довольно непривычным для древних, но сыграло важную роль позднее. Между прочим, в книге содержится яростная атака на идолопоклонство. Работа не лишена остроты мысли и грубоватого остроумия истинного киника, но она совершенно не критична (используются оракулы, которые явно являются изобретениями более поздних времен) и не имеет большого значения. Трудно даже избежать впечатления, что цель автора - в какой-то степени произвести сенсацию. Циники того времени были не чужды подобным вещам. Но это, во всяком случае, свидетельство того, что в то время существовали тенденции, противостоящие религиозной реакции.

Более значительное явление того же рода можно найти в трудах Лукиана. По образованию Лукиан был ритором, по профессии - странствующим лектором и эссеистом. На определенном этапе своей жизни он познакомился с философией киников и на некоторое время почувствовал к ней сильное влечение. Отсюда, очевидно, и искреннее презрение к вульгарному суеверию, процветавшему в его время даже в тех кругах, от которых можно было ожидать чего-то лучшего. В работах, которые в большинстве своем относятся к позднему периоду его творчества, он порицает людей, которые торговали (или казались торговцами) религиозным брожением того времени, а также сатирически оценивает суеверие как таковое. Таким образом, он [pg 124] внес важный вклад в духовную историю эпохи. Но одновременно он создал для развлечения своей публики серию произведений, целью

которых было высмеять олимпийских богов. В этой работе он также опирался на литературу киников, но заменял их серьезную и язвительную сатиру легкими казусами или небольшими драматическими зарисовками, в которых его остроумие - а Лукиан был действительно остроумен - получило полный простор. В качестве примера его манеры я приведу небольшой отрывок из диалога "Тимон". Говорит Зевс; он отдал приказ Гермесу послать бога богатства к Тимону, который растратил свое состояние своей либеральностью и теперь покинут своими ложными друзьями. Затем он продолжает: "Что касается льстецов, о которых ты говоришь, и их неблагодарности, то с ними я разберусь в другой раз, и они понесут заслуженное наказание, как только я почию свою громовую молнию. Два самых больших ее дротика были сломаны и затуплены на днях, когда я в ярости метнул ее в софиста Анаксагора, который пытался заставить своих учеников поверить в то, что богов не существует вовсе. Однако я промахнулся, потому что Перикл заслонил его рукой, но болт попал в храм Диоскуров и поджег его, а сам болт был почти уничтожен при ударе о скалу". Такого рода вещи в изобилии встречаются у Лукиана, хотя не всегда они одинаково забавны и к месту. Нет ничего странного в том, что остроумный человек однажды почувствовал склонность к игре со старой мифологией; это могло произойти почти в любое время, как только пробудился критический дух. Но то, что человек, тем более эссеист, который [pg 125] жить за счет одобрения публики, сделал это своим ремеслом, да еще в период бурной религиозной реакции, кажется более трудным для объяснения. Спорные памфлеты Лукиана, направленные против суеверий, нельзя смело относить к его "Диалогам о богах"; последние носят совершенно иной и гораздо более безобидный характер. Дело скорее в том, что мифология в это время была честной игрой. Она была оторвана от своей связи с религией - связи, которая в исторические времена никогда не была очень тесной, а теперь была полностью разорвана. Отчасти к этому привели столетия критики самого разного толка, отчасти - религиозная реакция, которая теперь наступила. Если люди и обращались в это время к старым богам, которые, однако, были значительно загрязнены новыми элементами, то только потому, что им больше не к чему было обращаться; но теперь они искали нечто совершенно отличное от старой религии. Мощная традиция, которая связывала членов каждой маленькой общины - мы должны сказать, каждого поселения - со своими знакомыми богами и всем, что им принадлежало, теперь находилась в процессе распада; в больших городах империи со смешанным населением она полностью исчезла. Религия перестала быть заботой общества, она стала личным делом каждого. Перед лицом огромного выбора богов, который постепенно предлагало древнее язычество, человек был свободен в своем выборе - как личность или как член общины, основанной на религиозных, а не политических симпатиях. В этих условиях существование богов, их сила и желание помочь своим почитателям [pg 126] было единственным, что представляло интерес; все старые предания о них были больше, чем когда-либо, мифами, не имеющими религиозной ценности. При ближайшем рассмотрении оказывается, что Лукиан действительно проводил определенный отбор в своей сатире. О таких популярных в его время богах, как Асклепий и Серапис, он предпочитает ничего не говорить; и даже с таким явлением, как христианство, он обращается осторожно; он придерживается старых олимпийских богов. Таким образом, его насмешки над ними служат косвенным доказательством того, что они вышли из моды, а его воздержанность в других вопросах - доказательством власти нынешней религии над умами современников. Что же касается приписывания Лукиану каких-либо более глубоких религиозных убеждений - пусть даже чисто отрицательных - то, учитывая весь характер его творчества, об этом не может быть и речи. Конечно, его полемические памфлеты против суеверий, как и памфлеты Энома, ясно показывают, что религиозная реакция не обошлась без критики с определенных сторон; но и здесь важно, что критика исходит от профессионального шута, а не от серьезного религиозного мыслителя.

Остается сказать несколько слов о двух монотеистических религиях, которые во времена Римской империи стали играть большую, а одна из них и вовсе решающую роль. Я уже говорил об отношении языческого общества к иудаизму и христианству и отмечал, что приверженцы обеих религий считались атеистами - иудеи лишь изредка и с некоторыми оговорками, а христиане - почти всегда и безоговорочно. Вопрос заключается в том, насколько оправданным было такое определение атеизма, которое лежит в основе нашего исследования.

[pg 127]

На предыдущих страницах мы несколько раз упоминали о том, что реальным врагом политеизма является не философская теология, которая в целом более или менее склонна к пантеизму, а монотеизм. Именно в соответствии с этим иудеи и христиане на практике прямо отрицают языческих богов: они не хотят им поклоняться; в то время как греческие философы, как правило, уважали поклонение, как бы далеко они ни заходили в своей критике представлений людей о богах. Мы не будем останавливаться на этом аспекте вопроса, нас интересует только теория. Ее подробное изложение можно найти в многочисленных трудах, начиная с ветхозаветных отрывков, где нападают на язычество, и заканчивая защитой христианства последними Отцами Церкви.

Изначальная иудейская точка зрения, согласно которой языческие боги являются такими же реальными существами, как и Бог самих евреев, только евреи не должны им поклоняться, в поздних частях Ветхого Завета вытесняется мнением, что боги - это лишь образы, сделанные из дерева, камня или металла и не способные творить ни добро, ни зло. Эта точка зрения переходит к более поздним иудейским авторам и полностью доминирует в них. У тех, кто знаком с греческой мыслью, она сочетается с эвмеристическими идеями: образы представляют собой мертвых людей. Иногда принимается во внимание и теория о том, что боги на самом деле являются природными объектами - элементами или небесными телами. Наряду с этими мнениями появляется и точка зрения, что языческие боги - это злые духи (демоны). Она встречается уже в нескольких местах Ветхого Завета, а затем спорадически [pg 128] и совершенно случайно в поздних еврейских писаниях; в одном месте она сочетается с ветхозаветным рассказом о падших ангелах. Теория демонов не является инструментом собственно еврейской апологетики, даже у Филона, хотя он имеет полную демонологию и вряд ли мог не знать платоновско-стоического учения о демонах.

Если не считать немногочисленных и как бы случайных высказываний о демонах, еврейский взгляд на языческих богов производит впечатление решительно атеистического. Бог тождественен идолу, а идол - это мертвый предмет, дело рук человеческих, либо бог тождественен природному объекту, созданному, конечно, Богом, но без души или, во всяком случае, без божественности. Примечательно, что ни один еврейский спорщик всерьез не рассматривал проблему реального взгляда на богов, воплощенного в популярной вере древних, а именно, что они являются личностными существами более высокого порядка, чем человек. Невозможно представить, чтобы такие люди, как Филон, Иосиф и автор "Премудрости Соломона", не знали об этом. Я не знаю, чем объяснить этот любопытный феномен; и пока на этот вопрос не будет пролит свет, я не решаюсь утверждать, что еврейская концепция политеизма была чисто атеистической, как бы ни выглядела она таковой.

Иначе обстояло дело с христианской полемической литературой. Уже у святого Павла теория демонов отчетливо проявляется, хотя и бок о бок с высказываниями явно атеистического характера. Другие новозаветные авторы тоже обозначают богов как демонов. Последующие

апологеты, за исключением самого раннего, [pg 129] Аристиды, делают основной упор на демонологию, но включают для полноты картины идолопоклонство и тому подобное, иногда не заботясь о противоречиях и не пытаясь их примирить. В конечном счете демонология побеждает; у святого Августина, самого выдающегося из христианских апологетов, едва ли есть другая точка зрения, которая имеет значение.

Подробно проследить христианскую демонологию и описать ее различные аспекты - это не входит в рамки данного эссе. Ее происхождение двояко: отчасти от иудейской демонологии, которая как раз в начале нашей эры получила большой импульс, отчасти от теории греческих философов, которую мы охарактеризовали выше, говоря о Ксенократе. Христианское учение о демонах отличается от последнего, прежде всего тем, что оно не признает добрых демонов; все они были злыми. Это было необходимым основанием для интердикта против поклонения демонам; в своем дальнейшем развитии христиане, следуя иудейской традиции, указывали на происхождение от падших ангелов и таким образом осуществляли связь с Ветхим Заветом. Сохраняя ангелологию, они в то же время должны были различать добрых и злых существ, промежуточных между богом и человеком; но они тщательно избегали называть ангелов демонами и отличали их от языческих богов, которые все были демонами и злом.

Применение демонологии к языческому поклонению вызвало определенные трудности в деталях. Конечно, можно было отождествить того или иного языческого бога с определенным демоном, и это часто делалось; но невозможно было отождествить представления язычников [pg 130] о своих богах с представлениями христиан о демонах. Язычники, по сути, приписывали своим богам не только демонические (дьявольские), но и божественные качества, в которых христиане им категорически отказывали. Следовательно, они должны были признать, что языческое поклонение в значительной степени основано на заблуждении, на неправильном представлении о сущности богов, которым поклонялись. Это мнение подтверждалось догмой о падших ангелах, которая была совершенно чужда язычеству. Отождествляя их со злыми духами Библии, были даже получены имена демонов, которые отличались от имен языческих богов и, конечно же, были правильными; разве не они даны в Священном Писании? В общем, христиане, обладавшие подлинным откровением, конечно же, были гораздо лучше осведомлены о природе языческих богов, чем сами язычники, блуждавшие в потемках. Эвемеризм, играющий большую роль в апологетике, помог в том же направлении: предположение о том, что идолы изначально были людьми, существовало и среди самих язычников, и оно слишком хорошо согласовывалось с тенденцией апологетов, чтобы оставаться без работы. Оно примирялось с демонологией предположением, что демоны принимали маски умерших героев; они заманивали людей поклоняться им, чтобы завладеть жертвами, которых они всегда жаждали, и с помощью этого обмана управлять людьми и развращать их. Христиане также не могли не признать, что частью языческого поклонения было поклонение природным объектам, в частности небесным телам; и эта ошибка поклонения [pg 131] "творению вместо творца" была настолько очевидна, что христиане не были склонны прибегать к демонологии для объяснения этого явления, тем более что они не могли отождествить солнце или луну с демоном. Конфликт этих различных точек зрения объясняет своеобразные колебания в христианском понимании язычества. С одной стороны, мы встречаемся с грубыми концепциями, согласно которым языческие боги подобны множеству демонов; они особенно заметны, когда нужно объяснить языческие чудеса и пророчества. С другой стороны, существует направление мысли, которое, доведя его до логического конца, привело бы к представлению о язычестве в целом как об огромном заблуждении человечества, но заблуждении, вызванном действительно сверхъестественными силами. Ранней Церкви этот

вывод вряд ли приходил в голову; однако позже он был сделан и вызвал немалый сдвиг во взглядах и объяснениях людей на язычество.

Демонология в такой степени является господствующей точкой зрения в христианской апологетике, что было бы нелепо собирать из этих трудов высказывания с атеистическим оттенком. Такие высказывания можно найти в большинстве из них; они появляются спонтанно, например, там, где нападают на идолопоклонство. Но нельзя придавать им никакого значения, когда они появляются в этой связи, даже у апологетов, в работах которых отсутствует теория демона. Ни один христианский богослов в древности не выдвигал и тем более не поддерживал мнение о том, что языческие боги были лишь фантомами человеческого воображения, не имеющими никакой соответствующей реальности.

Каким бы примечательным ни казалось такое положение вещей [pg 132] современным людям, на самом деле оно довольно простое, даже само собой разумеющееся, если рассматривать его с исторической точки зрения. Христианство с самого начала носило явно дуалистический характер. Контраст между этим миром и миром грядущим был идентичен контрасту между царством дьявола и царством Божьим. Как только новая религия вступала в контакт с язычеством, последнее неизбежно рассматривалось как принадлежащее к царству дьявола; таким образом, представление о богах как о демонах было неизбежным. В сознании позднейших апологетов, познакомившихся с греческой философией, эта концепция получила дополнительное подтверждение; разве она не совпадала в основном с платоновской и стоической теорией? Добавились детали: христиане не могли отрицать языческие чудеса, не ставя под сомнение свои собственные, ибо от чудес нельзя отказаться вообще, кроме как принципиальным отрицанием; они не могли объяснить язычество - эту гигантскую, тысячелетнюю аберрацию человечества - чисто человеческими причинами, а тем более возложить вину на одного лишь Бога. Но в конечном итоге все это упирается в одно и то же - сверхъестественную и дуалистическую гипотезу. Следовательно, демонология - это ядро христианской концепции язычества: она не просто естественный результат гипотез, она - единственно верное выражение того, как новая религия понимала старую.

[pg 133]

Глава VIII

В предыдущем исследовании мы взяли за точку отсчета не древнюю концепцию атеизма, а современный взгляд на природу языческих богов. Оказалось, что этот взгляд в целом был слабо представлен в античности, и что это был другой взгляд (демонология), который был передан последующим эпохам с последних лет античности. Таким образом, исследование найдет свое естественное завершение в демонстрации того, когда и каким образом переданная из древности концепция природы язычества была вытеснена и вытеснена современным взглядом.

Однако ответить на этот вопрос сложнее, чем можно было бы предположить. После того как древнее язычество перестало существовать как живая религия, оно утратило свой практический интерес, а в теоретическом плане Средние века были заняты совсем другими проблемами, нежели природа язычества. С возрождением изучения античной литературы в эпоху Возрождения люди, конечно, вновь вступили в самый тесный контакт с самой

античной религией, но систематические исследования ее природы, похоже, стали всерьез проводиться только после середины XVI века. Поэтому трудно определить, в каком свете рассматривалось язычество в течение тысячи [pg 134] лет, прошедших с момента его окончательного исчезновения. С другой стороны, материал семнадцатого и восемнадцатого веков необычайно обилен, хотя и мало исследован. Предыдущие работы в этой области, кажется, полностью отсутствуют; во всяком случае, мне не удалось найти ни коллективного рассмотрения предмета, ни даже достойного упоминания вклада в решение многочисленных индивидуальных проблем, которые возникают, когда мы вступаем на путь, который можно назвать "историей истории религии".¹ Поэтому в этом эссе я должен ограничиться несколькими афористичными замечаниями, которые, возможно, дадут повод для более подробного рассмотрения этой темы, которая сама по себе не лишена интереса, в какое-то будущее время.

Мильтон в начале "Потерянного рая", вышедшего в 1667 году, заставляет Сатану собрать всех своих ангелов для продолжения битвы с Богом. Среди перечисленных там демонов фигурируют и древние боги, которые, таким образом, явно считаются дьяволами. Мильтон был не только поэтом, но и глубоким ученым и ортодоксальным богословом; поэтому мы можем быть уверены, что его представление о языческих богах было догматически верным и соответствовало господствующим взглядам его времени. В нем, таким образом, мы нашли точку опоры, с которой можем смотреть вперед и назад; вплоть до середины семнадцатого века раннехристианский взгляд на природу язычества, очевидно, сохранялся в ведущих кругах.

[pg 135]

Мы редко встречаем определенных языческих богов, так точно обозначенных как демоны, как у Мильтона, но несомненно, что общий принцип был принят современными и более ранними авторами. Главной работой семнадцатого века по античной религии является "De Theologia Gentili" Г. И. Восс; он полностью придерживается традиционной точки зрения. Ее можно проследить по целому ряду работ семнадцатого и шестнадцатого веков. Все они, или почти все, согласны с тем, что античное язычество было делом рук дьявола и что идолопоклонство, во всяком случае частично, было поклонением демонам. Из Средневековья я могу привести беременное выражение того же мнения у Фомы Аквинского; в своем отношении к идолопоклонству, а также к ложным пророчествам он определенно принимает демонологию ранней Церкви. В этом вопросе он апеллирует к Августину, и совершенно справедливо; отсюда можно предположить, что и школяры в целом придерживались того же мнения, а Августин, как известно, был авторитетом для католических богословов.

У средневековых поэтов мы также иногда находим выражение той же точки зрения. Насколько мне удалось выяснить, у Данте нет античных богов среди его дьяволов, а о том, насколько он отмежевался от древнего язычества, можно судить по тому, что в одном из самых впечатляющих отрывков своей поэмы он обращается к христианскому Богу как к "Великому Юпитеру". Однако он допускает появление в своем inferнальном мире таких фигур античной мифологии, как Харон, Минос и Герион, и когда он называет языческих богов "ложными и неправдивыми", демонология, очевидно, находится на задворках его сознания. Средневековые [pg 136] эпические поэты, обращавшиеся к античным сюжетам, в большей или меньшей степени заимствовали языческих богов. Иногда, как, например, в "Романе о Трое", христианская оболочка настолько толста, что языческая основа проявляется лишь слегка; в других поэмах, таких как адаптация "Энеиды", она более очевидна. В той мере, в какой боги не устраняются, они, как правило, довольно наивно заимствуются из источника

без дополнительных комментариев; но иногда поэт выражает свой взгляд на их природу. Так, французский адаптатор "Фебаиса" Статия, в творчестве которого христианский элемент в остальном не заметен, осторожно замечает, что Юпитер и Тисифон, которыми клянутся его герои, на самом деле всего лишь дьяволы. Вообще говоря, в средневековой поэзии античные боги часто обозначаются как дьяволы, но иногда возникает мнение, что это ушедшие человеческие существа. Таким образом, как и следовало ожидать, теории древних времен все еще сохраняются и не теряют своей актуальности.

Есть область, в которой мы могли бы ожидать найти отчетливые следы выживания древних богов в средневековом народном сознании, а именно - магия. Однако, похоже, в ней не так уж и много; формы средневековой магии часто восходят к античности, но существа, с которыми она работает, - это преимущественно христианские дьяволы, если мы можем осмелиться использовать этот термин, и злые духи народной веры. Однако сохранился целый сборник магических формул против различных недугов, в которых фигурируют языческие боги: Геркулес и Юнона Регина, Юнона и Юпитер, нимфы, Luna Jovis filia, Sol invictus. Сборник передан в рукописи IX века; формулы [pg 137] в основном производят впечатление относящихся к гораздо более раннему периоду, но тот факт, что они были скопированы в Средние века, позволяет предположить, что они были предназначены для практического применения.

Проблема, более тщательное изучение которой, несомненно, даст интересные результаты, но на которую, похоже, мало кто обращал внимание, заключается в европейском представлении о языческих религиях, с которыми столкнулись исследователи во время своих великих путешествий-открытий. Примитивное язычество как живая реальность оставалось за горизонтом Средневековья; когда же оно встретилось в Америке, то, очевидно, пробудило значительный интерес. Существует описание религии Перу и Мексики, написанное иезуитом Акостой в конце XVI века, которое дает нам четкое представление об ортодоксальном взгляде на язычество в эпоху Возрождения. По мнению Акосты, язычество в целом является делом рук дьявола; он соблазнил людей на идолопоклонство, чтобы поклоняться ему самому вместо истинного Бога. Любое поклонение идолам в действительности является поклонением сатане. Однако отдельные идолы не отождествляются с отдельными дьяволами; Акоста различает поклонение природе (небесным телам, естественным предметам земли, вплоть до деревьев и т. д.), поклонение мертвым и поклонение изображениям, но ничего не говорит о поклонении демонам. Только в одном месте есть прямое вмешательство злых сил, а именно в магии, и особенно в оракулах; и здесь мы находим, как исключение, упоминание об отдельных дьяволах, которые, как можно предположить, обитают в идолах. Та же концепция [pg 138] вновь встречается уже в семнадцатом веке в истории, рассказанной Г. И. Воссом о временах голландских войн в Бразилии. Арцишевский, польский офицер, служивший в голландской армии, стал свидетелем колдовства дьявола среди тапуи. Демон явился в полном порядке, но оказался туземцем, хорошо знакомым Арцисевскому. Поскольку он, однако, сделал несколько верных предсказаний, Восс, как кажется, вразрез с Арцишевским, считает, что в игре должны были быть задействованы какие-то сверхъестественные силы.

Исключительное место занимает предпринятая в эпоху Возрождения попытка фактического возрождения древнего язычества и поклонения его богам. Она исходила от Плетона, главы Флорентийской академии, и, похоже, распространилась затем на Римскую академию. Все это движение следует рассматривать как результат энтузиазма эпохи Возрождения по отношению к античной культуре и особенно к ее философии, а не к религии; богам, которым поклонялись, была дана новая, ярко выраженная философская интерпретация. Но не

исключено, что к этому имела отношение и традиционная теория реальности древних божеств.

Одновременно с демонологией, пока она еще признавалась в принципе, как в Средние века, так и в эпоху Возрождения, процветали более натуралистические представления о язычестве. Как уже отмечалось выше, путь для них был подготовлен еще в античности. У Фомы Аквинского мы находим доходчивое объяснение происхождения идолопоклонства со ссылкой на античную теорию. Здесь мы встречаем [pg 139] знакомые элементы: поклонение звездам и культ мертвых. По мнению Фомы, у человека есть природная предрасположенность к этому заблуждению, но она проявляется только тогда, когда его сбивают с пути демоны. В XVI и XVII веках дьявол упоминается чаще, чем демоны (сравните взгляд Акосты на язычество американских индейцев); очевидно, представление о природе зла изменилось в сторону монотеизма. Таким образом, в отношении отдельных форм, в которых проявлялось язычество, было больше возможностей для принятия натуралистических взглядов, чем при рассмотрении множества демонов, индивидуально отвечавших языческим богам, и мы встречаемся с систематическими попытками объяснить происхождение идолопоклонства естественными средствами, хотя дьявол по-прежнему остается на заднем плане.

Одной из таких систем, сыгравшей заметную роль, особенно в XVII веке, является так называемый гебраизм, то есть попытка вывести все язычество из иудаизма. Эта мода, путь для которой уже был подготовлен иудейскими и христианскими апологетами, достигает своего апогея, как мне кажется, у аббата Юэта, который вывел всех богов древности (и не только греческой и римской) от Моисея, а всех богинь - от его сестры; по его словам, знание об этих двух личностях распространилось от евреев к другим народам, которые сплели вокруг них паутину "басен". Наряду с гебраизмом, который в принципе является эвemerистским, выдвигались аллегорические методы толкования. Главным представителем этой тенденции в ранние времена является Наталис [pg 140] Коме (Ноэль дю Комт), автор первого справочника по мифологии; он прямо поставил перед собой задачу аллегоризировать все мифы. Аллегии в основном моральные, но также и физические; не отвергаются и эвemerистические интерпретации, и в нескольких местах автор приводит все три объяснения бок о бок, не выбирая между ними. По стопам дю Комта идет Бэкон в своей "De Sapientia Veterum"; к моральным и физическим аллегориям он добавляет политические, например, когда борьба Иова с Тифоем символизирует обращение мудрого правителя с мятежниками. Хотя эти попытки интерпретации, как эвemerистические, так и аллегорические, в принципе являются прямым продолжением античных, другой метод явно указывает в сторону фантастических представлений Средневековья. Уже в XVI веке возникла идея связать теологию древних с алхимией. Идея казалась очевидной, поскольку металлы обозначались именами планет, которые также являются именами богов. Она нашла признание, и в семнадцатом веке мы имеем ряд трудов, в которых древняя мифология объясняется как символический язык химических процессов.

В пределах сверхъестественного объяснения интерес все больше и больше сосредотачивался на одном пункте: оракулах. Еще у Аквинского "ложное пророчество" является основным разделом в главе о демонах, чью способность предсказывать будущее он прямо признает. В XVI и XVII веках, когда интерес к предсказаниям будущего был так силен, древние [pg 141] рассказы о правдивых предсказаниях стали настоящей опорой демонологии. Поэтому демоны, как правило, играют большую роль в этих объяснениях, хотя в других случаях за них отвечает дьявол. Так, Акоста в своем рассказе об американских религиях; так, Восс и многие другие писатели XVII века; и вряд ли можно считать

случайностью, когда Мильтон специально упоминает Додону и Дельфы как места поклонения греческим демонам. Среди некоторых гуманистов мы, конечно, находим попытки применить естественное объяснение даже здесь; так, Каэлий Родигин утверждал, что большая часть (но не все!) оракулов может быть объяснена как священническое самозванство, а его чуть более молодой современник Каэлий Калканин в своем диалоге об оракулах, кажется, идет еще дальше и отрицает способность предсказывать будущее у любого другого существа, кроме истинного Бога. Исключительное положение занимает Помпонацци, который в своем небольшом памфлете *De Incantationibus*, кажется, хочет вывести всю магию, включая оракулы, из естественных причин, хотя в конечном итоге он формально признает демонологию в качестве авторитетного объяснения. Но эти достижения не нашли признания; мы находим даже Восса, выступающего против взглядов, на которых они были основаны. Характерно для власти демонологии в этой области, что в поддержку своей точки зрения он может процитировать не менее известного писателя, чем Макиавелли.

Автором, который всерьез начал борьбу с демонологией, был голландский ученый, некто ван Дейл, в остальном малоизвестный. В нескольких трактатах, написанных примерно в конце семнадцатого века, он попытался показать, что все идолопоклонство [pg 142] (как и оракулы в частности) не зависело от вмешательства сверхъестественных существ, а было вызвано исключительно самозванством жрецов. Ван Дейл был протестантом, поэтому он легко смирился с единодушным признанием демонологии отцами Церкви. С рассказами о демонах в Ветхом и Новом Заветах оказалось сложнее; интересно посмотреть, как он изворачивается, чтобы обойти их, - и это очень поучительно иллюстрирует степень, в которой демонология дает единственное разумное и естественное объяснение язычества на основе ранней христианской веры.

Книги Ван Дейла - это научные труды, написанные на латыни, изобилующие цитатами на латыни, греческом и иврите, к тому же запутанные и неясные в изложении, как это часто случается с голландскими трудами того времени. Но один умный француз, Фонтенель, взял на себя труд перевести работу об оракулах на французский язык в популярной и привлекательной форме. Его книга вызвала ответный памфлет иезуита, отстаивавшего традиционную точку зрения; эта небольшая полемика, похоже, вызвала некоторый переполох во Франции около 1700 года. Во всяком случае, Банье, который в начале восемнадцатого века рассматривал античную мифологию с эвмеристской точки зрения, уделил ей некоторое внимание. Его собственный вывод - в 1738 году - заключается в том, что для объяснения оракулов нельзя обойтись без демонологии. Он обосновывает это в очень разумной критике теории мошенничества священников ван Дейла, абсурдность которой он доказывает с помощью веских аргументов.

Баньер - последний автор, у которого я могу найти [pg 143] теорию демонов, применяемую в качестве объяснения феномена древней религии; я не нашел ее ни у одного другого мифолога XVIII века, и даже у Баньера, за исключением этого единственного пункта, все объясняется вполне естественно, в соответствии с лучшими эвмеристическими моделями. Но в позитивном понимании природы древнего язычества значительного прогресса на самом деле не произошло. Характерный пример тому - трактовка античной религии таким выдающимся интеллектуалом, как Джамбаттиста Вико. В своей книге "*Scienza Nuova*", вышедшей в 1725 году, в качестве основы своего изложения религии древности он дает характеристику образа мышления первобытного человека, которая настолько актуальна и психологически верна, что предвосхищает результаты более чем столетних исследований. Никаких следов сверхъестественного объяснения у него нет, хотя в остальном он говорит как добрый католик. Но когда он приступает к детальному объяснению природы древних

представлений о богах, все, к чему он приходит, - это ряд аллегорий, среди которых политико-социальные играют главную роль. Древнейшую историю человечества Вико рассматривает в свете традиций о Риме; греко-римские боги и мифы о них становятся для него в основном выражением борьбы между "патрициями и плебеями" далекой древности.

Большая часть мифологии восемнадцатого века такова. Эвмеристическая школа постепенно отказалась от гипотезы об иудейской религии как истоке язычества; Банье, главный представитель этой школы, до сих пор пространно рассуждает против гебраизма. [pg 144] Вместо него в игру вступают финикийцы, ассирийцы, персы и, прежде всего, египтяне, или, как в случае англичанина Брайанта, вся мифология объясняется как воспоминания о подвигах аборигенной расы, кутитов, которая никогда не существовала. Школа аллегористов постепенно объединилась вокруг идеи культа небесных тел как истока языческих религий; уже во времена Французской революции Дюпюи в своем объемном труде пытался проследить всю древнюю религию и мифологию до астрономии. В целом движение все больше отклонялось от эвмеризма в сторону концепции греческой религии как своего рода культа природы; когда к концу века произошло внезапное пробуждение к более правильному пониманию, эвмеризм, очевидно, был уже устаревшим взглядом. Таким образом, начиная с эпохи Возрождения, путем медленного и очень хитроумного процесса развития, происходило постепенное приближение к более правильному взгляду на природу античной религии. После того как Дьявол более или менее занял место демонов, остальная часть демонологии, моральная аллегория, гебраизм и эвмеризм были устранены последовательными этапами, и в качестве заключительной стадии был достигнут природный символизм.

Теперь мы знаем, что даже это не является правильным объяснением природы и происхождения концепции богов, преобладающей среди древних. Последние исследования показали, что греческие боги, несмотря на их кажущуюся простоту и ясность, являются очень сложными организмами, продуктами длительного процесса развития, в который внесли свой вклад самые разнообразные факторы. Для того чтобы прийти к этому [pg 145] результату, потребовалось еще столетие работы с множеством попыток в неверном направлении. Идея о том, что греческие боги были богами природы, действительно доминировала в исследованиях на протяжении почти всего девятнадцатого века. Если сейчас она была свергнута или уменьшена в той мере, в какой в ней содержится истина - ведь, несомненно, природный объект входит в качестве компонента в сущность некоторых греческих божеств, - то это, прежде всего, связано с интенсивным изучением религий примитивных народов, живых или устаревших; и результаты этого изучения были применены к греческой религии только в последнее десятилетие века. Но точка отсчета современной истории религии лежит гораздо дальше: ее начало относится к великому возрождению исторических исследований, которое было начато Руссо и продолжено Гердером. Отныне неисторические методы эпохи просвещения были отменены, и внимание было направлено на более ранние стадии человеческой цивилизации.

Это, однако, выводит нас на шаг дальше того момента, на котором, строго говоря, следует остановиться в данном очерке. К началу восемнадцатого века - но не раньше - был признан негативный факт, который имеет большое значение в этой связи: а именно, что не существовало никаких сверхъестественных существ, скрытых за греческими представлениями о своих богах и соответствующих им в той или иной степени; но что эти представления должны рассматриваться и объясняться как полностью выдуманные человеческим воображением.

Глава IX

В самом начале этого исследования было подчеркнуто, что его темой будут в основном религиозные взгляды высшего класса, а в этой сфере, опять же, особенно взгляды тех кругов, которые тесно соприкасались с философией. Причина этого, конечно, прежде всего в том, что только в таких кругах можно ожидать выражения точки зрения, приближающейся к позитивному атеизму. Но мы с уверенностью можем пойти дальше этого. Мы вряд ли возьмем на себя смелость утверждать, что свободомыслие философски образованных людей в действительности имело очень слабое влияние на огромную массу населения. Философия не проникала так далеко, и какой бы ни была степень восприятия массами того факта, что высшие слои общества смотрели на народную веру критическим взглядом - а в конечном счете это невозможно было скрыть, - мы не можем не признать, что религиозное развитие древних не шло по пути атеизма. В эпоху эллинизма и во времена Римской империи в античной религии произошли важные изменения, но их причины носили социальный и национальный характер, а если ограничиться язычеством, то они привели лишь к тому, что одни боги вышли из моды, а другие пришли. Самое большее, что мы можем утверждать, это то, что некоторое ослабление [pg 147] религиозной жизни, возможно, было широко распространено во время перехода между двумя эпохами - переход приходится на несколько разные даты в восточной и западной частях империи - но это ослабление было вскоре преодолено.

Теперь особый результат этого исследования состояния религии среди высших классов представляется мне следующим: кривая интенсивности религиозного чувства, которую предположение заставляет нас провести через духовную жизнь древних в целом, та же самая кривая, но более отчетливая и резко подчеркнутая, снова обнаруживается в отношениях высших классов к народной вере. Ближе к концу пятого века создается впечатление, что культурные классы, составлявшие центр интеллектуальной жизни Греции, перерастают античную религию. Реакция, начавшаяся с появлением Сократа и Платона, конечно, приостановила это движение, но не остановила его. Киники, перипатетики, стоики, эпикурейцы и скептики, несмотря на свои самые разные точки зрения, были совершенно не в состоянии разделить религиозные идеи своих соотечественников в той форме, в которой они были представлены в национальной религии. Какие бы поблажки они ни делали, их отношение к народной вере было критическим, а в важных вопросах они ее отрицали. Именно на фоне такого отношения античной философии к античной религии мы должны рассматривать такие явления, как Полибий, Цицерон и Плиний Старший, если хотим понять их полное значение.

С другой стороны, несомненно, что не этот взгляд в конечном итоге победил среди образованных классов античности. Чем ниже мы опускаемся [pg 148] империи, тем очевиднее становится положительное отношение высшего класса к богам народной веры. Несколько примеров уже были приведены на предыдущих страницах. В философии все это движение находит свое типичное выражение в демонологии, которая во времена поздней Империи господствовала в одной или двух школах, еще сохранивших какую-либо жизнеспособность. Знаменательно, что ее источником был ранний платонизм с его очень консервативным отношением к народным верованиям, и что его переняла более поздняя стоическая школа, положившая начало общей религиозной реакции в философии. И не

менее значимо, что демонология была целиком поглощена монотеистической религией, вытеснившей древнее язычество, и более тысячи лет была признанным объяснением его природы.

В соответствии с намеченной здесь линией развития, исследование по необходимости было сосредоточено на двух основных моментах: софистическая и эллинистическая эпохи. Теперь особенно интересно отметить, какие малые следы чистого атеизма можно все-таки обнаружить здесь, несмотря на всю критику народной веры. Мы предположили его присутствие среди нескольких выдающихся личностей в Афинах пятого века; мы нашли доказательства его распространения в том же месте в период, непосредственно следующий за ним; и в переходный период между четвертым и третьим веками мы считаем вероятным, что он существовал среди очень немногих философов, среди которых нет ни одного первого ранга. Во всем остальном мы находим приспособления, отчасти очень серьезные и реальные уступки, к народным верованиям. Не говоря уже об отношении к поклонению, [pg 149] которое было враждебным только в одной малозначительной секте: допущение божественности небесных тел, которое было общим для академиков, перипатетиков и стоиков, на самом деле в принципе является признанием народной веры, чья концепция богов была фактически заимствована и применена, не к какой-то философской абстракции, а к отдельным и конкретным природным объектам. Антропоморфные боги эпикурейцев указывают в том же направлении. Несмотря на их глубокое отличие от существ, которым поклонялся и в которых верил обычный грек, они полностью согласуются с мнением, на котором основан весь политеизм: что существуют отдельные существа более высокого порядка, чем человек. И хотя в теории стоики ограничивали свое признание этой доктрины небесными телами, на практике - даже если не принимать во внимание демонологию - они последовательно переносили ее на антропоморфных богов, являясь прямым продолжением реакции Сократа против атеистических тенденций софистов.

Если теперь мы зададимся вопросом, в чем может быть причина этого своеобразного дуализма в отношениях античной мысли к религии, то, признавая крайне сложный характер проблемы, вряд ли сможем не признать определенный принцип. Античная мысль переросла древнюю народную веру, это несомненно. Отсюда и ее критическое отношение. Но она так и не переросла тот сверхнатуралистический взгляд, который лежал в основе народной веры. Отсюда ее уступки народной вере, даже когда она была наиболее критична, и ее окончательная капитуляция перед ней. А то, что она так и не переросла фундамент [pg 150] народной веры, связано со всей ее концепцией природы и особенно с ее концепцией вселенной. Мы не можем отрицать, что у древних было определенное чувство, что природа регулируется законами, но они лишь делали несовершенные попытки механической теории природы, в которой это регулирование мира законами осуществлялось в принципе, и за одним блестящим исключением они негласно придерживались геоцентрической концепции Вселенной. Мы можем, я думаю, с полным основанием утверждать, что на таких предпосылках философы древности не могли продвинуться дальше, чем они сделали. Другими словами, при данных гипотезах сверхнатуралистическая точка зрения была правильной, наиболее вероятной, а значит, той, с которой люди в конце концов согласились. Несколько избранных духов могут в любой момент с помощью интуиции, без какого-либо строго научного обоснования, полностью освободиться от религиозных заблуждений; такое случалось и у древних, и в первом случае это не было не связано с огромным прогрессом в представлении о природе. Но несомненно, что взгляды целой эпохи всегда в решающей степени обусловлены ее знанием и интерпретацией окружающей ее Вселенной и в принципе не могут быть от нее освобождены.

С этой точки зрения не лишен интереса и наш краткий очерк отношения потомков к религии языческого мира. Если после отдельных успехов, достигнутых во время могучего пробуждения Ренессанса, только при переходе от семнадцатого к восемнадцатому веку мы находим современную атеистическую концепцию [pg 151] природы богов древних установленной в принципе и последовательно применяемой, мы едва ли можем не связывать этот факт с прогрессом естественных наук в семнадцатом веке, и не в последнюю очередь с победой гелиоцентрической системы. После окончания античности языческие боги отошли на второй план, практически говоря, потому что им больше не поклонялись. Никто не беспокоился о них. Но теоретически никто не продвинулся дальше, то есть не продвинулся вперед по сравнению с древними, и не мог продвинуться до тех пор, пока в связи с древним представлением о Вселенной придерживались сверхъестественного. Благодаря монотеизму, конечно, удалось избавиться от представлений о божественности солнца, луны и планет, но не от представлений о том, что мир - то есть шар, заключенный в твердь, - наполнен личными существами более высокого порядка, чем человек; и даже обязанность вращать сферы, к которым, как считалось, прикреплены небесные тела, довольно последовательно приписывалась некоторым из этих существ. Пока действовали такие представления, не только не было оснований отрицать реальность языческих богов, но и были все основания предполагать ее. Пока мы можем с полным правом сказать, что именно Коперник, Галилей, Джордано Бруно, Кеплер и Ньютон покончили с традиционными представлениями о древнем язычестве.

Однако естествознание дает лишь отрицательный результат: боги политеизма - не те, за кого их выдают: реальные существа более высокого порядка, чем человек. Чтобы узнать, что они собой представляют, необходимо другое знание. Оно было достигнуто только [pg 152] спустя долгое время после возрождения естественных наук в XVI и XVII веках. Колебания в восемнадцатом веке между различными теориями объяснения природы древнего политеизма - теориями, которые все были ложными, хотя и не одинаково ложными - в этом отношении достаточно значительны; точно так же постепенный прогресс, который характеризует исследования в девятнадцатом веке и который можно обозначить такими именами, как Хейне, Буттманн, К. О. Мюллер, Лобек, Маннхардт, Роде и Узенер, упомянув лишь некоторых из наиболее важных и опустив тех, кто еще жив. В этом свете развитие, набросанное здесь в узко ограниченном поле, типично для хода европейской интеллектуальной истории от античности до наших дней.

[pg 153]

Примечания

Атеизм в античности в том виде, в каком он определен здесь, мне не известен; но существуют более старая и более новая книги, в которых этот вопрос рассматривается в более широком контексте. Первая из них - Krische, *Die theologischen Lehren der griechischen Denker* (Göttingen, 1840); она в основном посвящена философским концепциям божества, но также затрагивает отношения философов к народной религии. Вторая книга - Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris, 1904); она не плодотворна на новые точки зрения, но она предложила несколько деталей, которые я мог бы упустить из виду.

Такие книги, как Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* (Glasgow, 1904), или Moon, *Religious Thought of the Greeks* (Cambridge, Mass., 1919), едва затрагивают отношение к народной вере; из книги Louis, *Les doctrines religieuses des philosophes grecs*, я не смог извлечь пользу. Я сожалею, что работа Поула Хелмса "Концепция Бога в греческой философии" (на датском языке, в "Studier for Sprog-og Oldtidsforskning", № 115) не была опубликована до тех пор, пока мое эссе уже было в печати. Общие работы по атеизму указаны в статье Авелинга "Атеизм" в "Католической энциклопедии", т. II, но ни одна из них, похоже, не была найдена в Копенгагене. В "Словаре религии и этики", т. II, есть подробная статья об атеизме в его отношении к различным религиям; раздел, посвященный античности, написан Пирсоном, но он скуден. Такие работы, как Zeller, *Philosophie der Griechen*, и Gomperz, *Griechische Denker*, содержат описание отношения философов (Гомперц также включает других) к народной вере; этими книгами я, конечно, пользовался на протяжении всего времени, но в следующих заметках они не упоминаются, кроме как по особому случаю. Разрозненные замечания и небольшие монографии о деталях, естественно, встречаются в изобилии. Там, где я встречал их и находил в них что-то полезное или выражал несогласие с ними, я отмечал это; но я не ставил перед собой задачу исчерпать литературу по моему предмету. С другой стороны, я старался полностью ознакомиться с материалами, полученными из первых рук, везде, где они давали прямую поддержку предположению об атеизме, и выработать свой собственный взгляд на них. Во многих случаях, однако, аргументация должна была быть косвенной: приходилось делать выводы из того, что автор не говорит в определенной связи, когда от него можно было бы ожидать этого, или из того, что он обычно и повсеместно избегает упоминать, или из его общей манеры и особенностей в его манере говорить о богах. В таких случаях мне часто приходилось довольствоваться своими прежними знаниями и общим впечатлением от фактов; но тогда я [pg 154], как правило, использовал важную современную литературу по этому вопросу. При разработке эскиза идей после окончания античности я почти не пользовался современной литературой. Поэтому мне пришлось попытаться на основе поверхностного знакомства с некоторыми из основных типов составить для себя, насколько это было возможно, некоторое представление о ходе эволюции; но я не смог систематически изучить огромный материал, каким бы плодотворным ни казалось такое исследование. Тем временем, между публикацией моего датского эссе и этим переводом, появилась работа г-на Группе "Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte" (Leipzig, 1921). Моя задача при написании последних глав была бы гораздо легче, если бы я мог воспользоваться эрудированным и всесторонним изложением предмета г-ном Группе; но это было бы не лишним, так как г-н Группе занимается главным образом историей классической мифологии, а не историей веры в богов древности. Поэтому я решил оставить свой набросок в том виде, в каком он есть, лишь сократив некоторые примечания (которые я специально сделал довольно полными, чтобы помочь другим, кто мог бы продолжить эту тему), ссылаясь на г-на Группе вместо самих источников.

За любезную помощь в ориентировании в труднодоступных местах моего предмета я обязан своим коллегам Ф. Булю, И.Л. Хейбергу, И.К. Якобсену и Кр. Ниропу, а также профессору Мартину П. Нильссону в Лунде.

Р. 1. Определение атеизма: см. статью в Catholic Encycl. vol. ii.

Р. 5. Атеизм: см. Murray, New Engl. Dict., в разделе "Атеизм и -изм". Слово, по-видимому, появилось в эпоху Возрождения.

Р. 6. Уголовное право в Афинах: см. Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, i. p. 358.- Определение в Aristotle, *de virt. et vit.* 7, p. 1251a, не имеет, как мне кажется, юридического основания.

Р. 9. О правовом основании суда над христианами см. Mommsen, *Der Religionsfreuel nach römischen Recht* (Ges. Schr. iii. p. 389).- Моммзен, как мне кажется, заходит слишком далеко, предполагая правовое основание для суда над христианами; прежде всего, я не верю, что отступление от римской религии когда-либо рассматривалось как *maiestas* в техническом смысле этого слова, тем более что несомненно, что после самого раннего периода не делалось различий в отношении к гражданам и иностранцам.

Р. 13. Списки атеистов: Цицерон, *de nat. deor.* 1. 1, 2 (ср. 1. 23, 26). Секст. *Emp. hypotyp.* 3. 213; *Adv. math.* 9. 50. Аэлиан, *v.h.* 2. 31; *de nat. an.* 6. 40.- Предикат *atheos* однажды применен к Анаксагору христианским автором (Иренеом: см. Diels, *Vorsokr.* 46, A 113; сравните также Марцеллин, *vit. Thuc.*, см. ниже, примечание на с. 29). Такие единичные случаи я не принимаю во внимание.

Р. 16. О дуализме в греческом представлении о природе богов см. Nägelsbach, *Hom. Theol.* p. 11.-Pindar: *Ol.* 1. 28, 9. 35; *Pyth.* 3. 27.

Р. 17. Xenophanes: Einhorn, *Zeit- und Streitfragen der modernen Xenophanesforschung* (Arch. f. Gesch. d. Philos. xxxi.).

Р. 18. Возраст Ксенофана: Diels, *Vorsokr.* 11, B 8.- Его критика Гомера и Гесиода: *ibid.* 11, 12.- Титаны и гиганты: [pg 155] *ibid.* 1. 22.-Критика антропоморфизма: там же, 14-16.-Дивинация: *Cic. de div.* 1. 3, 5.

Р. 19. О концепции бога у Ксенофана см. *Vorsokr.* 11, B 23-26; об отождествлении Бога со Вселенной: *Vorsokr.* 11, A 30, 31, 33-36.- Цицерон: *de div.* 1. 3, 5.

Р. 21. О богословии Ксенофана см. Freudenthal, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* i. p. 322, и критика Целлера, *ibid.* p. 524. Соглашаясь с Фрейденталем: Decharme, p. 46; Campbell, *Religion in Greek Literature*, p. 293.

Р. 21. Парменид, похоже, даже не обозначил свое "Существо" как Бога (Zeller, i. p. 563).

Р. 23. В XVIII веке люди широко обсуждали вопрос о том, был ли Фалес атеистом (разумеется, в том смысле, в котором это слово понималось в то время); ср. Tennemann, *Gesch. d. Philos.* i. pp. 62 и 422. Теннеманн совершенно справедливо замечает, что вопрос поставлен неверно.

Р. 24. Фалес: Diels, *Vorsokr.* 1, A 22-23.- Отношение Демокрита к народным верованиям: *Vorsokr.* 55, A 74-79; comp. 116, 117; B 166, а также B 30. Diels, *Ueber den Dämonenglauben des D.* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 1894, p. 154).

Р. 25. Суд над Анаксагором: *Vorsokr.* 46, A 1, 17, 18, 19.

Р. 26. Голова барана: *Ворсокр.* 46, A 16.

Р. 27. Геффкен (в *Hermes*, 42, p. 127) попытался извлечь что-то о критике народных верований Анаксагором из некоторых отрывков у Аристофана (*Nub.* 398) и Лукиана (*Tim.* 10, etc.), но я не думаю, что ему это удалось.- Перикл вольнодумец: *Plut. Pericl.* 6 и 38; comp. Decharme, p. 160.-Личность Анаксагора: *Vorsokr.* 46, A 30 (Аристотель, *Евд. этика*, A 4, p. 1215b, 6).

Р. 28. Геродот: 8, 77.- Софокл: *Oed. rex.* 498, 863.-Diopeithes: *Plut. Pericl.* 32 (*Vorsokr.* 46, A 17).- Фукидид: Классен в предисловии к своему 3-му изданию, p. lvii.

Р. 29. Фукидид, ученик Анаксагора: Marcellinus, vit. Thuc. 22.- Обычно считается, что Фукидид был более консервативен в своих религиозных взглядах, чем я считаю вероятным; см. Classen, loc. cit.; Decharme, p. 83; Gertz в своем предисловии к датскому переводу Фукидида, p. xxvii.- Гиппо: Vorsokr. 26, A 4, 6, 8, 9; B 2, 3.

Р. 30. Аристотель: Ворсокр. 26, A 7.- Диоген - атеист: Aelian, v.h. 2, 31.- Воздух его бог: Ворсокр. 51, A 8 (он считал, что Гомер отождествляет Зевса с воздухом, и одобрял это как οὐ μυθικῶς, ἀλλ' ὀληθῶς εἰρημένον); B 5, 7, 8.-Аллюзии к его доктринам у Аристофана: Nub. 225, 828 (Vorsokr. 51, C 1, 2).

Р. 31. Главным представителем наивно-критического взгляда на природные явления является для нас Геродот. Классическим местом является vii. 129; ср. Gomperz, Griech. Denker, i. p. 208; Heiberg, Festschrift til Ussing (Copenhagen, 1900), p. 91; Decharme, p. 69.- Основные отрывки о Диагоре: Sext. Emp. adv. math. 9, 53; Suidas, art. Diagoras II.; schol. Aristoph. Nub. 830 (легенда); Suidas, art. Диагор I.; Аристоф. Ав. 1071 с схол.; схол. Аристоф. Ran. 320; [Lysias] vi. 17; Diod. xiii. 16 (декрет); Philodem. de piet. p. 89 Gomp. (комментарии Аристоксена); [pg 156] Aelian, v.h. ii. 22 (законодательство в Мантинее).- Виламовиц (Textgesch. d. Lyr. p. 80) пытался спасти традицию, полагая, что акме Диагора было поставлено слишком рано. Сравните также его замечания, Griech. Verskunst. p. 426, где он снова поднимает этот вопрос, ссылаясь на мое отношение к нему. Поскольку он теперь признал возможность отнести законодательство к более ранней дате, разница между нами действительно очень незначительна, и, конечно, возможно, даже вероятно, что кульминация поэта была отнесена к более раннему времени.-Aristoph. Ав. 1071: "В этот самый день объявляется, что если кто-нибудь из вас убьет Диагора из Мелоса, то получит талант, а если кто убьет одного из мертвых тиранов, то получит талант". Параллель между двумя декретами, последний из которых, конечно, является выдумкой Аристофана, была бы бессмысленной, если бы декрет против Диагора не был столь же бесполезным, как и декрет против тиранов (то есть сыновей Пейсистрата, которые были мертвы около трех четвертей века), то есть если бы он не пришел на много лет позже: "Вам не удастся схватиться с Диагором так же, как с тиранами". Но это, кроме того, что несколько бессмысленно, не так хорошо согласуется с моим объяснением вводных слов: "В этот самый день". С другой стороны, я никогда не хотел сказать, что Диагор умер в 415 году, но только то, что его обида была старой, как и обида Протагора (см. с. 39).

Р. 39. Суд над Протагором: Vorsokr. 74, A 1-4, 23; отрывок, относящийся к богам: там же, B 4.- Платон: Theaet. p. 162d (Vorsokr. 74, A 23).

Р. 41. Различие между верой и знанием у Протагора: Gomperz, Griech. Denker, i. p. 359.

Р. 42. Продик: Vorsokr. 77, B 5. Comp. Norvin, Allegorien i den græske Philosophi (Edda, 1919), p. 82. Я, однако, не могу полностью принять взгляд Норвина на теорию Протагора.

Р. 44. Критий: Vorsokr. 81, B 25.-W. Нестле, Jahrb. f. Philol. xi. (1903), pp. 81 и 178, дает исчерпывающую трактовку этого вопроса, но я не могу разделить его точку зрения на него.

Р. 46. Еврипид: Suppl. 201.- Moschion: Trag. Fragm. ed. Nauck (2nd ed.), p. 813.-Plato: Rep. ii. 369b.

Р. 47. Демокрит: Reinhardt in Hermes, xlvii (1912), p. 503 Несмотря на возражения Виламовица (в его Platon, ii. p. 214), я все же считаю вероятным, что Платон намекает на философскую теорию.- Протагор о первоначальном состоянии: Vorsokr. 74, B 8b.

Р. 48. Еврипид: *Electra*, 737 (Еврипид не верит в сказку о том, что солнце изменило свой курс из-за мошенничества Тиеста против Атрея, а затем добавляет: "Басни, наводящие ужас людей, приносят пользу поклонению богам").-Aristotle: *Metaph.* A 8, 1074b; см. текст, с. 85.- Полибий: vi. 56; см. текст, с. 90 и 114.- "Горгий" Платона, с. 482 и след.

Р. 49.- Калликлы: см. напр. Wilamowitz, *Platon*, i. p. 208.

Р. 50.- Фрасимах: *Plato, Rep.* i. pp. 338c, 343a; ср. также ii. p. 358b. Его замечание о провидении (*Vorsokr.* 78, В 8) гласит: "Боги не видят того, что делается среди людей; если бы они видели, то не упустили бы из виду величайшее человеческое благо, [pg 157] справедливость. Ибо мы видим, что люди не следуют ей". Ср. текст, с. 61.- Диагор как источник Крития: Nestle, *Jahrbb.*, 1903, p. 101.

Р. 51. Еврипид: см. W. Nestle, *Euripides* (Stuttgart, 1901) pp. 51-152. Здесь также материал изложен исчерпывающе; результаты кажутся мне неприемлемыми. Теория Браунинга ("Кольцо и книга", х. 1661 и далее) о том, что Еврипид верил в существование богов, но не считал их совершенными, является возможным, возможно даже вероятным, объяснением многих его высказываний; но вряд ли она подходит ко всем из них. Я рассмотрел этот вопрос в эссе "Браунинг о Еврипиде" в моем *Udvalgte Afhandlinger*, p. 55.

Р. 52. Боги, отождествляемые с элементами: *Bacch.* 274; *fragm.* 839. 877, 941 (Nestle, p. 153).

Р. 53. Полемика против софистов: Nestle, p. 206.- Беллерофон: *fragm.* 286.

Р. 54. "Если боги...": *fragm.* 292, 7.

Р. 55. Меланиппа: *fragm.* 480. Говорят, что эти слова были оскорбительны на репетиции, так что Еврипид изменил их при постановке пьесы (*Plut. Amat.* ch. 13).-Aeschylus: *Agam.* 160.- Аристофан: *Thesmoph.* 450.- В "Лягушках", 892, Еврипид молится Эфиру и другим абстракциям, а не богам.- *Облака*: 1371.

Р. 56. Платон: *Republ.* viii. p. 568a.- Цитата из Меланиппа: *Plut. Amat.* 13.

Р. 57. Аристофан и натурализм: см. примечание к с. 30.

Р. 58. Отрицание богов в "Облаках", 247, 367, 380, 423, 627, 817, 825, 1232.- Мораль произведения: 1452-1510.- В собственных пародиях Аристофана на богов ученые находят свидетельства ослабления народной веры, но это, конечно, неверно; ср. Decharme, p. 109.- Такие слова, как "верить" и "вера", не охватывают греческое слово *νομίζειν*, которое означает одновременно "верить" и "быть в привычке", "использовать привычно", так что оно охватывает и веру, и поклонение - двусмысленность, характерная для греческой религии.- Ксенофонт: *Memorab.* i. 1; *Apol. Socr.* 10 и далее.

Р. 59. Платон: *Apol.* p. 24b (обвинение); 26b (опровержение).

Р. 60. Аристодем: Ксеноф. *Memor.* i. 4.- Кинезий: Decharme, p. 135.- *The Hermocoridae*: Decharme, p. 152. У Белоха, *Hist. of Greece*, ii. 1, p. 360, есть другое объяснение. Для моей аргументации не имеет значения, какой особый мотив приписывается преступлению, лишь бы он был политическим.

Р. 61. Платон о нечестивости: *Laws*, х. p. 886b; *comp.* xii. p. 967a. Любопытно, что та же тройственность неправильного отношения к богам встречается уже в Республике, ii. p. 365d, где она представлена случайно, как хорошо известная и само собой разумеющаяся.

Р. 62. Еврипид: например, Гекуба, 488; Suppl. 608.- Ссылка на Анаксагора: Laws, x. p. 886d; to Sophistic, 889b.

Р. 65. Платон в Апологии: p. 19c.- Даймонион Сократа - доказательство асебеи: Xenoph. Memorab. i. 1, 2; Apol. Socr. 12; Plato, Apol. p. 31d.

Р. 66. Обвинение в преподавании учения Анаксагора: [pg 158] Plato, Apol. p. 26d; comp. Xenoph. Memor. i. 1, 10.- Защита Платоном Сократа: Apol. p. 27a.

Р. 67. Защита Сократа Ксенофонтom: Memor. i. 1, 2; 6 foll., 10 foll.- Телеологический взгляд на природу: Xenoph. Memor. i. 4; iv. 3.- О религиозной точке зрения Сократа см. мой Udvalgte Afhandlinger, p. 38.

Р. 68. Апология Платона, p. 21d, 23a и f и т. д.- Боги всезнающие: Odyss. iv. 379 и 468; comp. Nägelsbach, Hom. Theol. p. 18; Nachhom. Theol. p. 23.

Р. 69. Боги справедливы: Nägelsbach, Hom. Theol. p. 297; Nachhom. Theol. p. 27.

Р. 71. Связь между ранней религиозной мыслью и Дельфами правильно объяснил Сэм Вайд, Einleit. in die Altertumswissensch., ii. p. 221; ср. также I. L. Heiberg in Tilskueren, 1919, ii. p. 44.- Почести, оказанные Пиндару в Дельфах: schol. Pind. ed. Drachm. i. p. 2, 14; 5, 6. Pausan, x. 24. 5.

Р. 72. Платон о Дельфийском оракуле: Apol. p. 20e. О следующем см. I. L. Heiberg, loc. cit. p. 45.- Сократ о своем даймонионе: Plato, Apol. p. 31c.

Р. 74. Антистен: Ritter, Hist. philos. Gr. 9 285.- О поздних киниках, особенно о Диогене, см. Diog. Laert. vi. 105 (боги ни в чем не нуждаются); Юлиан, Or. vi. p. 199b (Диоген не поклонялся богам).

Р. 75. Киренаики: Diog. Laert. ii. 91.- Дата Феодора: Diog. Laert. ii. 101, 103; его книга о богах: Diog. Laert. ii. 97, Sext. Emp. adv. math. ix. 55; его суд: Diog. Laert. ii. 101.

Р. 76. Книга Теодора, которой пользовался Эпикур: Diog. Laert. ii. 97.- Zeller: Philos. d. Griechen, ii. 1, p. 925.- Евтифрон: см. особенно p. 14b и далее.

Р. 77. Критика мифологии в "Республике": ii. p. 377b foll.; предполагаемое поклонение: напр. iii. p. 415e; v. p. 459e, 461a, 468d, 469a, 470a; vii. p. 540b; ссылка на оракул: iv. p. 427b.- Тимей: p. 40d foll.- Законы, правила поклонения: vi. p. 759a, vii. p. 967a и в других местах, x. p. 909d; смертная казнь для атеистов: x. p. 909a. См. выше, на с. 61.

Р. 78. Атеизм - грех молодости: Laws, x. p. 888a.- Благодать и истина богов: Republ. ii. p. 379a, 380d, 382a.- Вера в Провидение: Законы, x. p. 885c и т. д.; Republ. x. p. 612e; Apol. p. 41d.

Р. 79. Законы, x. p. 888d, 893b и далее, особенно 899c-d; ср. также xii. p. 967a-c.-Тимей: p. 40d-f. Comp. Законы, xii. p. 948b.

Р. 80. Боги в "Республике", ii. p. 380d. Этот отрывок, взятый вместе с общим отношением Платона к народным верованиям, может привести к гипотезе, что именно доктрина идей Платона, а не рационализм его молодости, привела к напряженным отношениям между его мыслью и народными верованиями. Я склонен думать, что так оно и есть; но даже от такого состояния вещей до откровенного атеизма - долгий шаг, и тот акцент, который Платон всегда делал на вере в Провидение, является сильным аргументом в пользу его веры в богов, поскольку он никогда не мог заставить свои идеи действовать в качестве Провидения: Timaeus, p. 41a foll.

Р. 81. Ксенократ: изложение его доктрины, приведенное в тексте, основано на книге Хайнце "Ксенократ" (Лейпциг, 1892).

Р. 83. Суд над Аристотелем: Diog. Laert. v. 5; Athen. xv. p. 696.- Дошедшие до нас сочинения Аристотеля почти все предназначены для использования его учениками и не были доступны широкой публике при его жизни.

Р. 84. О религиозных взглядах Аристотеля см. в целом Zeller, ii. 2, p. 787 (Engl. transl. ii. p. 325); там же приведены ссылки на его труды в полном объеме. В дальнейшем я указываю только несколько отрывков, представляющих особый интерес.- Обсуждение культа исключено: Тор. А, xi. p. 105a, 5.- Воля Аристотеля: Diog. Laert. v. 15.- Боги как определение границ человеческого: например, Nic. Eth. K, viii. p. 1178b, 33: "(Мудрый) будет нуждаться и во внешнем процветании, поскольку он (всего лишь) человек."-Оговорки в разговоре о богах, например, Nic. Eth. K, ix. p. 1179a, 13: "тот, кто действует в соответствии с разумом... должен быть также предположен как самый любимый из богов; ибо если боги беспокоятся о человеческих делах - *а то, что они это делают, обычно считается само собой разумеющимся*, - то должно быть вероятно, что они получают удовольствие от того, что лучше и ближе всего к себе (*и это должно быть причиной*), и что они награждают тех, кто любит и почитает это наиболее высоко", и т. д. Этот отрывок характерен как для гипотетической манеры изложения, так и для поворота в сторону собственной концепции Аристотеля о божестве (сущность которого - разум), а также для сократовской манеры обращения с богами.

Р. 85. Цитируемый отрывок взят из "Метафизики", А viii. p. 1074a, 38. Comp. Metaph. B, ii. p. 997b, 8; iv. p. 1000a, 9.

Р. 86. Теофраст: Diog. Laert. v. 37.

Р. 87. Страто: Diels, Ueber das physikal. System des S., Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1893, p. 101.- Его бог тот же, что и природа: Cic. de nat. deor. i. 35.

Р. 89. Об истории эллинистической религии см. Wendland, Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen z. Judentum u. Christentum (Tübingen, 1907).

Р. 90. Цитируемый отрывок - Polyb. vi. 56, 6.

Р. 92. О религии Тихе см. Nägelsbach, Nachhom. Theologie, p. 153; Lehrs, Populäre Aufsätze, p. 153; Rohde, Griech. Roman, p. 267 (1st ed.); Wendland, p. 59.- Фукидид: см. Classen во введении к его (3-му) изданию, pp. lvii-lix, где собран весь материал. Убедительный отрывок - vii. 36, 6, где Фука заставляет фанатичного Никия перед решающей битвой выразить надежду, что "Фортуна" будет благосклонна к афинянам.- Сон Демосфена: Aeschin. iii. 77.- Демосфен о Тихе: Olynth. ii. 22; de cor. 252.

Р. 93. Демосфен и пифия: Aesch. iii. 130. Comp. ibid. 68, 131, 152; Plutarch, Dem. 20.- Demetrius of Phalerum: Polyb. xxix. 21.- Храмы Тихе: Roscher, Mythol. Lex., art. Fortuna.

Р. 94. Тихе - госпожа богов: Trag. adesp. fragm. 506, Nauck; [Dio Chrys.] lxiv. p. 331 R.-Polybius: i. 1; iii. 5, 7.-Оговорки против Тихе как принципа объяснения исторических фактов и извращение понятия в сторону [pg 160] Провидения, встречающиеся в некоторых отрывках Полибия, нас здесь не касаются; вероятно, они объясняются стоическим влиянием,

которому он подвергся во время своего пребывания в Риме. См. ниже, на с. 114, и см. Cuntz, Polybios (Leipzig, 1902), p. 43.-Pliny: ii. 22 foll.

Р. 95. Тихе в романах: Rohde, Griech. Rom. p. 280.

Р. 97. Страбон: xvii. p. 813.- Плутарх: de def. or. 5 and 7.

Р. 98. Этолийцы в Диуме: Полибий, iv. 62; в Додоне, iv. 67; Филипп в Фермоне, v. 9; Дикеарх, xviii. 54.- Упадок римского культа: Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer, p. 70 (2-е изд.). Я должен обратиться к этой работе за указанием источников; но полемика в тексте направлена главным образом против Виссова.

Р. 99. Энний: см. ниже, p. 112.

Р. 100. Варро: у Августина, de civ. Dei, vi. 2.

Р. 103. Теология стоиков: Zeller, iii. 1, p. 309-45.

Р. 104. Демонология стоиков: Heinze, Xenokrates, p. 96.

Р. 105. Теология Эпикура: Zeller, iii. 1, pp. 427-38. Comp. Schwartz, Charakterköpfe, ii. p. 43.

Р. 106. Критика учения Эпикура о вечности богов: Cic. de nat. deor. i. 68 foll.

Р. 107. Скептики: Zeller, iii. 1, pp. 507 и 521.

Р. 109. Диоген: см. примечание на с. 74.- Bion: Diog. Laert. iv. 52 и 54.

Р. 110. Менипп: R. Helm, Lukian u. Menipp (Leipzig and Berlin, 1906).

Р. 111. Euhemerus: Якоби в "Realencyclop." Паули-Виссова, ст. "Euemeros"; Wendland, Hellenist. Kultur, p. 70.- Эвемеризм до Эвеме́ра: Lobeck, Aglaophamus, p. 9; Wendland, p. 67.

Р. 112. Датский ученый, доктор Й. П. Якобсен (Afhandlinger og Artikler, p. 490), кажется, считает, что на теорию Евге́мара повлияло поклонение героям. Но ничто не указывает на то, что Эвге́мер предполагал, что его боги продолжали свое существование после смерти, хотя это соответствовало бы греческим верованиям даже в эллинистический период; он, скорее, настаивал на том, что им поклонялись как богам при жизни (см. Якоби, loc. cit.).

Р. 114. Эвемеризм у Полибия: xxxiv. 2; ср. x. 10, 11.- Отступление в ортодоксию: xxxvii. 9 (решающий отрывок); xxxix. 19, 2 (заключительная молитва богам); xviii. 54, 7-10; xxiii. 10, 14 (боги наказывают нечестивцев; ср. xxxvii. 9, 16). Существует заметный контраст между этими отрывками и тем, как Полибий говорит о разрушении святилища Филиппа в Фермоне; он сурово порицает его, но только по политическим, а не по религиозным мотивам (ст. 9-12). Ортодоксальные высказывания в более ранних частях работы (i. 84, 10; x. 2, 7) могут быть обусловлены тем приспособлением к народным верованиям, которое сам Полибий признает оправданным (xvi. 12, 9), а также более поздним пересмотром.- Влияние стоицизма: Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften, ii. p. 841.

Р. 115. Стоицизм Цицерона в его философии религии: de nat. deor. iii. 40, 95.

Р. 116. Святилище Туллия: Cic. ad Att. xii. 18 foll.; несколько писем (23, 25, 35, 36) показывают, что Аттик не одобрял идею [pg 161] и что Цицерон сам сознавал, что она недостойна его.

Р. 117. Защита эвемеризма: fragm. consol. 14, 15.- Реорганизация культов Августом: Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer, p. 73. Последние ученые, особенно когда речь идет о

Вергилии (Heinze, Vergils ep. Technik, 3rd ed. p. 291; Norden, Aeneis, vi. 2nd ed. pp. 314, 318, 362), говорят о реформе Августа так, будто она вызвала настоящий взрыв чувств у его современников. На мой взгляд, это полное непонимание фактов. Религиозные взгляды Вергилия: Catal. v., Georgics, ii. 458.

Р. 118. Плиний: hist. nat. ii. 1-27. Переведенные отрывки - §§ 14 и 27.

Р. 122. Сенека: fragm. 31-39, Haase.- Стоическая полемика против атеизма: Epictetus, diss. ii. 20, 21; comp. Marcus Aurelius, vi. 44.- Поздний цинизм: Zeller, iii. 1, p. 763.- Oenomaus: сохранился только в отрывках у Euseb. praep. evang. 5-6 (необходимо отдельное издание).- Его полемика, направленная против священников: Euseb. 5, p. 213c; ср. Сам Эномай, ibid. 6, p. 256d.

Р. 123. Лукиан: см. Christ, Gesch. d. griech. Litt. ii. 2, p. 550 (5-е изд.), и R. Helm, Lukian u. Menipp (см. примечание к с. 110).

Р. 124. Тимон: гл. х.

Р. 126. Об осторожности Лукиана в нападках на действительно популярных богов см. Wilamowitz, in Kultur d. Gegenwart, i. 8, p. 248.- Иудеи-атеисты: Harnack, Der Vorwurf d. Atheismus in den 3 ersten Jahrh. (Texte u. Unters., N.F., xiii. 4), p. 3.

Р. 127. Я не встречал всеобъемлющей обработки иудейской и христианской полемики против язычества; Geffcken, Zwei griech. Apologeten" (Лейпциг, 1907), в основном посвящена исследованию источников. Поэтому я укажу основные отрывки, на которых основывается моя трактовка. Полемика против изображений в Ветхом Завете: Исаия 44.10 и т.д.; в более поздней литературе: Послание Иеремии; Премудрость Соломона 13 и далее; Филон, de decal. 65 и др. - Эвемеризм: Премудрость Соломона 14.15; Послание Аристее, 135; Sibyll. iii. 547, 554, 723.-Элементы и небесные тела: Премудрость Соломона 13; Филон, de decal. Устойчивость традиции видна из того факта, что даже Маймонид в своем трактате об идолопоклонстве рассматривает только поклонение звездам и изображениям. Я знаю этот трактат только по латинскому переводу Д. Фосса (в "Опере" Г. И. Фосса, т. V).- Демоны: Deuteron. 32.17; Псалмы 106.37; добавьте (согласно LXX.) Исаия 65.11; Псалмы 96.5. Позднейшие авторы: Енох 19.99, 7; Варух 4.7. Такие отрывки, как Иув. 22, 17 или Sibyll. прооет. 22, возможно, являются евхаристическими. Падшие ангелы: Енох, 19.- Демонология Филона: de gig. 6-18 и т. д.

Р. 128. Св. Павел: 1 Кор. 10.20; ср. 8.4 и Рим. 1.23.

Р. 129. Поклонение образам и поклонение демонам не примиряются: например, Tertull. Apologet. 10-15 и 22-23, comp. 27.- Иудейская демонология: Bousset, Religion d. Judentums, p. 326 (1-е изд.).- Падшие ангелы: например, Athenag. 24 foll.; Августин, Enchir. 9, 28 и далее; de civ. Dei, viii. 22.

Р. 130. Эвемеризм у апологетов: например, Августин, de civ. Dei, ii. 10; vi. 7; vii. 18 и 33; viii. 26.- Эвемеризм и демонология в сочетании: например, Августин, de civ. Dei, ii. 10; vii. 35; [pg 162] comp. vii. 28 fin.- Поклонение небесным телам: например, Aristid. 3 foll.; Августин, de civ. Dei, vii. 29 foll.

Р. 131. Язычество - заблуждение, вызванное демонами: Thomas Aq. Summa theol. P. ii. 2, Q. 94, art. 4; см. ниже, примечание к с. 135.

Р. 133. Для следующего очерка я нашел ценный материал в сочинении Гедике "О человеческих гипотезах в мифологии" (Verm. Schriften, Berlin, 1801, p. 61).

Р. 134. Мильтон: *Paradise Lost*, i. 506. Теория о том, что языческие оракулы замолчали с приходом христианства, также встречается у Мильтона, "Гимн на утро Рождества Христова", ст. xviii. foll.

Р. 135. G. I. Voss; *De Theologia Gentili*, lib. i. (published, 1642) - мнение Восса сводится в основном к тому, что идолопоклонство в целом - дело рук дьявола. Поклоняются отчасти небесным телам, отчасти демонам, отчасти (и главным образом) мертвым людям; большинство древних богов отождествляются с ветхозаветными личностями. Демонопоклонство рассматривается в гл. 6; оно доказывается, в частности, истинностью предсказаний оракулов. Отдельные греческие божества отождествляются с демонами в гл. 7, в контексте, где речь идет об оракулах. О более ранних работах той же направленности см. ниже, примечание на с. 140; о *Natalis Comes* - там же. Более полное изложение теорий Восса можно найти в работе Группе, § 25.- Фома Аквинский: *Summa theol.* P. ii. 2, Q. 94, art. 4; ср. также Q. 122, art. 2.- Данте: *Sommo Giove* для Бога, *Purg.* vi. 118; его дьяволы: Харон, *Inf.* iii. 82 (109 явно обозначен как "dimonio"); Минос, *Inf.* v. 4; Герион, *Inf.* xviii. (есть и другие подобные).- "Dei falsi e bugiardi": *Inf.* i. 72. (Плут, который в *Inf.* vii. предстает как дьявол, вероятно, был принят Данте за античного бога; но это имя также может быть классическим переводом Маммона).

Р. 136. Средневековые эпические поэты: Nyrop, *Den oldfranske Heltedigtning*, p. 255 and 260; Dernetde, *Ueber die den altfranzös. Dichtern bekannten Stoffe aus dem Altertum* (Diss. Götting. 1887).-Смешение античных и христианских элементов: Dernetde, p. 10; боги - это дьяволы: Dernetde, pp. 85, 88.-Эвгемеризм: Dernetde, p. 4.- Я попытался получить первое впечатление о том, как боги трактуются старыми французскими эпическими поэтами, но материал слишком велик, а указатели, подходящие для этой цели, отсутствуют. Язычество оригинала наивно перенимается, например, Вельдеке, *Eneidt*, i. 45, 169.- По поводу магии я консультировался с "Dämonomagie" Хорста (Франкфурт, 1818) и его "Zauber-Bibliothek" (Майнц, 1821-26); Шиндлером, "Der Aberglaube des Mittelalters" (Бреслау, 1858); Мори, "La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge" (Париж, 1860). Все эти авторы согласны с тем, что средневековая магия зависит от античности, но языческие боги вытеснены дьяволом (или дьяволицей). Связь по существу с античностью, на которой особенно настаивает Мори, достаточно очевидна, но не касается нас здесь, где речь идет о теории. В *Zauber-Bibl.* i. p. 137 (в трактате *Pneumatologia vera et occulta*), змея Пифон помещена среди демонов, с замечанием, что Аполлон был назван по ее имени.- Магические формулы с античными богами: Heim, *Incantamenta magica* (в *Neue Jahrb. f. Philologie*, Suppl. xix. 1893, p. 557; я обязан этой ссылкой любезности моего коллеги, профессора Гроенбека). Pradel, *Religionsgesch. Vers. u. [pg 163] Vorarb.* iii., собрал молитвы и магические формулы из Италии и Греции; они не содержат имен античных богов.

Р. 137. Акоста: Joseph de Acosta, *Historia naturale e morale delle Indie*, Venice, 1596. Я использовал этот итальянский перевод; оригинальная работа появилась в 1590 г. - Демоны действуют в оракулах: кн. V. гл. 9; в магии: гл. 25.

Р. 138. Демон в Бразилии: Voss, *Theol. Gent.* i. ch. 8. Языческое поклонение во флорентийской и римской академиях: Voigt, *Wiederbelebung d. klass. Altertums*, ii. p. 239 (2-е изд.); Hettner, *Ital. Studien*, p. 174.- О представлении об античных богах в раннем Средневековье см. Группе, § 4.- Фома Аквинский: *Summa theol.* P. ii. 2, Q. 94, art. 4.- Любопытной и типичной для средневекового способа рассуждения является идея искать прообразы христианской

истории спасения в языческой мифологии. См. v. Eicken, *Gesch. u. System d. mittelalt. Weltanschauung* (Stuttg., 1887), p. 648, и (более подробно) F. Piper, *Mythologie u. Symbolik d. christl. Kunst* (Weimar, 1847-51), i. p. 143; ср. также Gruppe, § 8 и далее. Хорошими примерами являются мифы в *Speculum humanae salvationis*, гл. 3 и 24.

Р. 139. О гебраизме в целом см. Gruppe, § 19 и § 24 после; о Гюэ - § 28. Тем не менее, Гюэ оперирует демонологией в связи с оракулами (*Dem. evang.* ii. 9, 34, 4).

Р. 140. О Наталисе Комесе см. Gruppe, § 19. В кн. I. гл. 7 Наталис Комес дает рассказ о происхождении античных представлений о богах; он имеет вполне натуралистический оборот. Тем не менее, в гл. 16 мы находим замечание, которое показывает, что он принимал демонологию в ее самой грубой форме; сравните также теорию, изложенную в гл. 10. Его толкования мифов собраны в кн. x. - О Бэконе см. Gruppe, § 22. Typhoeus-myth: *introduc. to De sapientia veterum.* - Алхимические толкования: Gedike, *Verm. Schriften*, p. 78; Gruppe, § 30. Из работ, цитируемых Гедике, я ознакомился с *Panchymicum* Фабера (Frankf. 1651) и *Fortuita* Толля (Amsterd. 1687). У Фабера есть только несколько замечаний по этому вопросу в кн. i. гл. 5; у Толля алхимическая интерпретация доведена до конца. Гедике цитирует, кроме того, работу Суареса де Салазара, которая, должно быть, датируется XVI веком; согласно Йёхеру (iv. 1913), она существует только в MS, и я не знаю, откуда Гедике взял свою ссылку. - Томас: *Summa*, P. ii. 2, Q. 172, arts. 5 и 6.

Р. 141. Демонология как объяснение оракулов: см. van Dale, *De oraculis*, p. 430 (Amsterd. 1700); он цитирует многочисленные трактаты шестнадцатого и семнадцатого веков. Я заглянул в Moebius, *De oraculorum ethnicorum origine, etc.* (Leipzig, 1656). - Caelius Rhodiginus: *Lectionum antiq.* (Лейден, 1516), lib. ii. cap. 12; comp. Gruppe, § 15. - Caelius Calcagninus: *Oraculorum liber* (в его *Opera*, Basle, 1544, p. 640). Этот небольшой диалог не очень легко понять; очевидно, это сатира на современное легковерие; но то, что Каллий полностью отвергал гадания, кажется, предполагал и Г. И. Восс, *Theol. Gent.* i. 6. - Machiavelli: *Discorsi*, i. 56. - Van Dale: *De oraculis gentilium* (1st ed. Amsterd. 1683); *De idololatria* (Amsterd. 1696). Трудности с библейскими рассказами о демонах: *De idol., dedication.* - Fontenelle: *Histoire des oracles* (Paris, 1687). Маленькая книжка [pg 164] имеет забавное предисловие, в котором Фонтенель с наивным самодовольством (и с острым взглядом на недостатки стиля ван Дейла) рассказывает о своей популяризации ученого труда. О Фонтенеле и ответе иезуита Бальтуса см. подробнее Banier, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (Paris, 1738), bk. iii. ch. 1. Книга Ван Дейла вызвала ответ Мёбиуса (включенный в издание 1690 г. его работы, *de orac. ethn. orig.*). О влиянии, оказанном Ван Дейлом и Фонтенелем на последующих мифологов, см. Gruppe, § 34. Банье: см. Gruppe, § 35.

Р. 143. Vico: *Scienza nuova* (Milan, 1853), p. 168 (bk. ii. в разделе *Della metafisica poetica*); политические аллегории, например, p. 309 (в *Canone mitologico*). Comp. Gruppe, § 44. - Banier: в указанном выше произведении, bk. i. ch. 5.

Р. 144. О мифологических теориях XVIII века см. Gruppe, § 36 и далее; о Брайанте, § 40; о Дюпюи, § 41. - Polemica против эвмеризма с точки зрения природы-символизма: de la Barre, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion en Grèce*, в *Mém. de l'Acad. des Inscr.* xxiv. (1749; трактат уже был передан в 1737 и 1738 гг.); посмертное продолжение в *Mém.* xxix. (1770) дает представление о собственной точке зрения де ла Барра, которая ненадолго опережала его время. Comp. Gruppe, § 37.

Р. 145. Хороший обзор современных исследований в области истории древней религии дает Сэм Уайд в *Einleit. in die Altertumswissensch.* ii.; здесь же он делает замечания о мифологии

древних времен. Более поздняя часть работы Группа содержит очень полную трактовку предмета.

[pg 165]

Сноски

1. Это было написано до появления работы г-на Группа "Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte". Сравните далее, р. [154](#).
-